٤٣٩، ٤٣٩
١

الجزء الثامن

كتاب كشاف اصطلاحات الفنون للشيخ محمد على التهانوي

صححه و زاد فيه و اوضحه واعلم على راس المزيد بخطين،
و افصحه الفقيه المولوي محمد وجيه مدرس
المدرسة الكلكتية و اعانه فيه المولوي
عبد الحق و المولوي غلام قادر
و رتب ذيله الويس اسپرنگر
التيرولي

تلك كما جعل الله تعالى انتهى * ثم قال في شرح المواقف و قال الحكماء المدرك في النوم يوجد و يرتسم في الحس المشترك و ذلك الارتسام على وجهين الاول ان يرد ذلك المدرك على الحس المشترك من النفس الناطقة التي تأخذه من العقل الفعّال فان جميع صور الكائنات مرتسم فيه ثم ان ذلك الامر الكلي المنتقش في النفس يلبسه و يكسوه الخيال صورا جزئية اما قريبة من ذلك الامر الكلي او بعيدة منه فيحتاج الى التعبير و هو ان يرجع المعبر رجوعا قهقريا مجردا له اي للمدرك في النوم عن تلك الصور التي صوّرها الخيال حتى يحصل المعبر بهذا التجريد اما بمرتبة او بمراتب على حسب تصرف المتخيلة في التصوير و الكسوة ما اخذته النفس من العقل الفعال فيكون هو الواقع * و قد لا يتصرف فيه الخيال فيؤديه كما هو بعينه اي لا يكون هناك تفاوت الا بالكلية و الجزئية فيقع من غير حاجة الى التعبير و الثاني ان يرد على الحس المشترك لا من النفس بل اما من الخيال مما ارتسم فيه في اليقظة ولذلك من دام فكره في شيئ يراه في منامه * و قد تركب المتخيلة صورة واحدة من الصور الخيالية المتعددة و تنقشها في الحس المشترك فتصير مشاهدة مع ان تلك الصورة لم تكن مرتسمة في الخيال من الامور الخارجة و قد تفصل ايضا بعض الصور المتأدية اليه من الخارج و ترسمها هناك ولذلك قلما يخلو النوم عن المنام من هذا القبيل و اما مما يوجبه مرض كثوران خلط او بخار و لذلك الدموي يرى في المنام الحمر و الصفراوي النيران و الاشعة و السوداوي يرى الجبال و الادخنة و البلغمي المياه و الالوان البيض و بالجملة فالمتخيلة تحاكي كل خلط او بخار بما يناسبه وهذا المدرك بقسميه من قبيل اضغاث احلام لا يقع هو و لا تعبيره بل لا تعبير له انتهى * [شيخ عبد الحق دهلوي در شرح مشكوة فرموده بدانكه در تحقيق رؤيا اختلاف است درميان عقلاء بجهت اشكالي كه وارد مي شود دريجا و آن اين است كه نوم ضد ادراك است پس آنچه ديده مي شود چيست اكثر متكلمين از اشاعره و معتزله ميگويند كه آن خيالي است باطل نه حقيقت ادراك اما نزد معتزله از جهت آنكه ديدن را شرائط است مثل مقابله و خروج شعاع از باصره و توسط هواي شفاف و امثال آنها واين جمله مفقود است در منام پس نباشد مگر خيالات فاسده و اوهام باطله * واما نزد اشاعره از جهت آنكه نوم ضد ادراك است و جاري نشده عادت الهي تعالى بخلق ادراك در نائم پس آنچه دريافته مي‌شود حقيقت ادراك نباشد بلكه خيالي بود باطل اما مراد ايشان ببطلان آن همين است كه حقيقت ادارك نيست نه عدم صحت اعتبار آن بتعبير يا بي‌تعبير زيراچه بر صحت رؤياى صالحه و حقيقت و حقيت آن اجماع است مراهل حق را پس اشاعره ميگويند كه در رؤيا حقيقت ادراك نيست وليكن باوجود آن ثبوتي دارد و مر آنرا تعبيري هست و طيبي گفته كه حقيقت رؤيا پيدا كردن حق تعالى است در دل نائم علوم و ادراك را چنانچه در دل يقظان و وى سبحانه تعالى قادر است بر آن نه يقظه موجب آن و نه نوم مانع ازان چنانچه مذهب اهل سنت

و جماعت در باب حواس خمسهٔ ظاهریه است که عادت او تعالی جاري است که وقت استعمال حواس ادراک را پیدا می کند نه آنکه حواس موجب است در ادراک بلکه بمحض خلق اوتعالی است نه بتاثیر حواس و خلق این ادراکات در نائم علامت نهاده است بر امور دیگر که عارض می شود در ثانی الحال که تعبیر آن می باشد چنانکه ابر دلیل است بر وجود باران و بر این قول رؤیا حقیقت ادراک است و میان نوم و یقظه درباب تحقق ادراک باطني فرق نیست آری درباب ادراک حواس ظاهري البته فرق است زیراکه در حالت نوم حواس ظاهریه باطل ومعطل می باشد اما حواس ظاهریه را در ادراکاتیکه در حالت نوم حاصل می شود اصلا دخل نیست چنانچه در حالت یقظه درادراکاتیکه از کیفیات باطنیه حاصل میشود اصلا دخل نیست مانند ادراک جوع و عطش وحرارت باطني وبرودت باطني وحاجت بول وبراز وامثال آنها وتحقیق حکماء که درباب رؤیا است موقوف است بر تحقق حواس باطنه و ثبوت آنها مبني است بر قواعد ایشان وحسب اصول اسلامیه نا تمام است چنانچه تفصیل آنها در کتب کلامیه است مجملا دریخجا بیان نموده میشود که در آدمي قوتی است که آنرا متصرفه میگویند و از شان اوست ترکیب صور و معاني پس اگر درصور تصرف و ترکیب کند باین طور که بعضی را با بعضی دیگر ضم کند مانند انسانی صاحب دو سر یا چهار دست ومانند آنها و یا بعضی را از بعضی فصل کند چون انسانی بی سر و یا بی دست و امثال آنها آنرا متخیله می خوانند * واگر در معاني تصرف وترکیب کند چنانچه درصور تصرف میکند متفکره می نامند و این قوت در حالت یقظه و نوم همیشه درکار خود مشغول است خصوصا درحالت نوم زیاده تر اشتغال میدارد * ونفس ناطقهٔ انساني را بعالم ملکوت اتصالی معنوی روحاني است و صور جمیع کائنات از ازل تا ابد در جواهر مجردهٔ آن عالم مرتسم و ثابت است وچون نفس را درحالت نوم از تدبیر بدن و از مشغله بعالم جسماني و از اشتغال بادراک محسوسات فراغی حاصل می شود پس بجهت اتصالی که بآن جواهر مجردهٔ عالیه می دارد بعضی صور که درانها مرتسم است در نفس ناطقه نیز انطباع می پذیرد چنانچه در آئینه صورت مقابله منعکس می شود واز نفس ناطقه در حس مشترک می افتد وقوت متصرفه از حس مشترک گرفته تفصیل و ترکیب می دهد پس گاهی آن صور را لباسی و کسوتی دیگر می پوشاند و بعلاقهٔ تماثل وتشابه از نظیری به نظیری دیگر انتقال می کند چنانچه صورت مروارید را مثلا لباس دانهای انار دهد و گاهی بعلاقهٔ تضاد و مباینت از ضدی به ضد دیگر رجوع کند چنانکه خنده را کسوت گریه بخشد و بالعکس و درین قسم احتیاج بتعبیر افتد و گاهی بجنسه بی تغییر و تلبیس بیرون آرد و این نوع را احتیاج بتعبیر نبود پس آنچه دیده است بعینه بوقوع آید وگاهی قوت متخیله این همه صور را از صور مخزونهٔ خیالي گیرد که در حالت یقظه دروي محفوظ شده اند و لهذا در اکثر احوال درخواب همان بیند که دربیداري

اکثر در فکر و خیال آن باشد و گاهي بجهت امراض نیز صور مناسب حال او دیده شود چنانچه دموي مزاج رنگهای سرخ بیند و صفراوي آتشها و اخگرها بیند و درحالت غلبهٔ ریاح پریدن خود را بیند و سوداوي مزاج کوهها و دودها بیند و بلغمي آبها و بارانها و رنگهای سفید بیند و دیدن این هر دو قسم در خواب اعتبار ندارد و تعبیری نشاید و این را اضغاث احلام خوانند * و طائفهٔ صوفیه که قائل اند بعالم مثال درین مقام تحقیقي دیگر دارند وآن مذکور است در کتب ایشان * و اکثر اطلاق رویا بر خواب نیک آید و خواب بدرا حلم گویند بضم حا و این تخصیص شرعي است و در لغت بمعني مطلق خواب است * قال رسول الله صلی الله علیه وسلم الرؤیا الصالحة جزء من ستة و اربعین جزء من النبوة متفق علیه درین حدیث بچند وجوه اشکال وارد می شود یکی آنکه جزء نبوت یا نبوت باشد پس باید که غیر نبي را نباشد و حال آنکه رویاي صالحه غیر نبي را نیز می باشد دیگر آنکه نبوت نسبتي وصفتي است پس بودن رویاي صالحه جزء آن چه معني دارد دیگر آنکه رویاي صالحه مثل معجزات و کشف و دیگر صفات و حالات انبیا را است که از نتائج و آثار نبوت است نه اجزاي آن پس وجه جزئیت وي از نبوت چیست دیگر آنکه دور نبوت گذشت و رویاي صالحه باقي است پس جزئیت وي از نبوت چگونه درست بود زیراچه وجود جزء بدون کل محال است چنانچه وجود کل بدون جزء * دیگر آنکه وجه تجزیهٔ نبوت به چهل و شش جزء و اعتبار کردن رویا یک جزء ازان چیست * جواب از اشکال اول آنکه مراد آن است که جزء است از نبوت در حق انبیا چه ایشان را وحي در منام مي باشد و این جواب منتقض است بآنکه در حدیث دیگر آمده است که رؤیا المؤمن جزء من ستة و اربعین جزء الحدیث وجواب از اشکال دوم و سیم و چهارم آنکه رویا جزوي است از اجزاي علوم نبوت بلکه اجزاي طرق علوم نبوت و علوم نبوت باقي است چنانکه در حدیث آمده است ذهبت النبوة و بقیت المبشرات و هي الرویا الصالحة * و بعضی گفته اند که مراد آن است که رویاي صالحه اثری است از آثار نبوت که بمحض از فیضان الهي و الهام رباني است و این اثر باقي است از آثار نبوت وجزء بي کل می باشد اما در آن حالت وصف جزئیت نمی باشد مگر باعتبار ماکان * وبعضی گفته اند که نبوت اینجا بمعني انباء است یعني رویاي صالحه اخبار صدق است که کذب در وي نیست و در بعضي حدیث تصریح باین معني آمده است * و بعضی گفته اند که مراد بجزئیت متعارف اهل معقول نیست بلکه مراد آنست که رویاي صالحه صفتی از صفات نبوت است و فضیلتی است از فضائل نبوت وبعضی از صفات انبیا درغیر انبیا نیز یافته می‌شود چنانچه در حدیث دیگر آمده است که راه روشن و نیکو و حلم و میانه روي از نبوت است * حاصل آنکه اصل جمیع صفات کمال نبوت است و ماخوذ از آنجا است و تخصیص رویا بجهت مزیدٔ اختصاص است در باب کشف و صفائي قلب و شك نیست که جمیع کرامات و تمامي مکاشفات

سایهٔ نبوت است و پرتوی است ازان * اما وجه تخصیص بعدد ستة و اربعین آن است که زمان نبوت بیست و سه سال است و ابتداي وحي برویاي صالحه بود و آن درمدت شش ماه بوده ونسبت شش ماه بابیست و سه سال نسبت یکی بچهل و شش است و تورپشتي گفته که حصر مدت وحي دربیست و سه سال مسلم است چه وارد است در روایات معتد بها اما بودن زمان رویا درین مدت شش ماه چیزی است که قائل آن در نفس خود اندازه کرده بی مساعدت نص و روایت انتهی * حاصل آنکه براي تعیین مدت مذکوره اصلی نیست و سندي صحیح نه آری مذهب اکثر محدثان آن است که آنحضرت صلی الله علیه و سلم درمدت شش ماه بمرتبهٔ نبوت مخصوص بود و مکلف بود بتهذیب نفس خود خاصةً پس ازآن مامور گشت بدعوت و ابلاغ که نزد ایشان عبارت از رسالت است و بمذهب ایشان لازم نیست که نبي داعي و مبلغ باشد بلکه اگر وحي کرده شود بسوي وی خاصةً براي تهذیب نفس وي کافي است در باب تحقق درجهٔ نبوت پس اگر ثابت شود که وحي درین مدت در منام بود ثابت شود مقصود قائل اما این محل کلام برحسب مذهب ایشان باشد پس احتیاط در باب تخصیص عدد مذکور تفویض است بعلم نبوت چه امثال این علوم از خواص انبیا ست وبقیاس عقل بکنه آن نتوان رسید * وهمچنین است حکم اعداد در جمیع مواضع مثل اعداد رکعات و تسبیحات و اعداد نصاب زکوة و مقادیر زکوة و اعداد افعال حج مانند اعداد طواف رمي جمار وسعي و امثال آنها * و در مواهب لدنیه میگوید که بعض علماء مراتب وحي وطریقهاي آن را چهل و شش نوع ذکر کرده اند و رویای صادقه یکي از آنها است * قال النبي صلی الله علیه وآله و سلم من رآني في المنام فقد رآني فان الشیطان لایتمثل في صورتي متفق علیه * بعضی از ارباب تحقیق گفته اند که شیطان بمثال حق تعالی میتوان نمود ودروغ میتوان گفت و رائي را دروسواس میتوان انگند که این تمثال حق تعالی است اما بصورت آنحضرت صلی الله علیه و سلم هرگز نتواند برآمد وبروي دروغ نتوان بست چه آنحضرت مظهر هدایت است و شیطان مظهرضلالت و میان هدایت و ضلالت ضد است وحضرت او تعالی مطلق است جامع صفت اضلال وهدایت وجمیع صفات متضاده و نیز دعوي الوهیت از مخلوقات صریح البطلان است و محل اشتباه نیست بخلاف دعوي نبوت و لهذا اگر یکي دعوي الوهیت کند صدور خوارق عادت از وي متصور است چنانچه از فرعون و امثال او شده بود و نیز از مسیح دجال خواهد شد و اگر بدروغ دعوي نبوت کند معجزه ظاهر نگردد و اگر گاهی خرق عادت ظاهرشود پس بر عکس دعوي او وبرخلاف طلب معتقدان او واقع خواهد شد و لهذا هر خارق عادت که بر دست کاذب مدعي نبوت ظاهرگردد آنرا اهانت میگویند چنانکه از مسیلمهٔ کذاب ظاهر شده بود که هرگاه معتقدان اوگفتند که محمد برچشم رمد رسیده تف انداخت پس چشم اوشفا یافت تو نیز همچنان کن او نیز همچنان کرد پس چشم آنکس کور شد دیگربار

او را گفتند که محمد درچاهیکه آبش در پائین بود تف انداخت پس آب آن چاه بجوش آمد تا آنکه برابرسر او رسید تونیز همچنان کن آخر او نیز همچنان کرد پس آب آن چاه فرو رفت تا آنکه خشك شد * بدانکه احادیث بسیار دلالت میکنند برآنکه هرکه آنحضرت را صلی الله علیه و سلم درخواب دید درحقیقت آنحضرت را دید وکذب وبطلان را دران راه نیست وشیطان که تمثل و تلبس بصور مختلفه نموده برآمدن چه در خواب و چه در بیداري کار اوست نمی تواند شد که بصورت آنحضرت برآید و خود را در صورتش نماید و دروغ بندد وآنرا درخیال بیننده درآرد وجمهور علماء این را از خصائص آنحضرت شمرده اند * اکنون جماعتی برآن رفته اند که محمل این احادیث آنست که کسی آنحضرت را صلی الله علیه و سلم بصورت و حلیهٔ مخصوص که آنحضرت داشت دیده باشد و بس * وبعضی توسعه کرده وگفته که بشکلی وصورتی بیند که دروقتی درمدت عمرشریف بران بوده خواه درجواني یا کهولت و یا آخرعمر* وبعضی تضییق کرده و گفته که لابد است که بصورتی بیند که درآخر عمر بدان صورت از عالم رفته * و جماعتی گفته اند که دیدن آنحضرت بحلیهٔ مخصوص وصفات معلومه دیدن آنحضرت بحقیقت و ادراك ذات کریمهٔ اوست و دیدن برغیر آن صفات ادراك مثال است و هردو رویاي حق است و از اضغاث احلام نه و تمثیل شیطان را در ان مجال نیست لیکن اول حق است و حقیقت و ثاني حق است و تمثیل اول را احتیاج به تعبیر نیست از جهت عدم تلبیس و ثاني محتاج است به تعبیر پس معني حدیث مرقوم آنست که بهر صورت که دیده شوم حق است نه باطل و از شیطان نه * و امام محي السنة نووي گفته که این قول نیز ضعیف است وصحیح آنست که آنحضرت را بحقیقت دیده خواه برصفت معروفهٔ وي دیده باشد یا جز آن و اختلاف در صفات موجب اختلاف ذات نبود پس مرئي درهرلباس وبهرصفت ذات اواست * وامام غزالي را دربن مقام تحقیقي دیگراست مبني برآنکه حقیقت انسان عبارت از روح است مجرد و بدن آلت است که میرساند دیدن اوبادراك آن حقیقت و مراد آنحضرت ازان که فرمود مرا دید نه آنست که جسم مرا دید بلکه مثالی دید که آن مثال آلتي است که میرسد آن معني که درنفس من است بوي بواسطهٔ آن آلت و بدن جسماني در یقظه نیزاز آلت نفس بیش نیست وآلت گاهی حقیقي است وگاهي خیالي پس آنچه دیده است از شکل و صورت مثال روح مقدسه او است که محل نبوت است نه جسم وي و شخص وي * ومثل این است دیدن ذات او تعالی درمنام که منزه است از شکل و صورت و لیکن منتهي میشود تعریفات الهي بربندگان خود بواسطهٔ مثال محسوس نوراني یا جزآن از صور جمیله و این مثال آلت میگردد در تعریف همچنین دیدن پیغمبر که ذات پاك او روح مجرد است از شکل و صورت و لون لیکن چنانکه او را درحالت حیات بدني بود که روح مقدس او بدان متعلق بود و آلت ادراك روح و رویت آن

مي شد همچنين در حالت حيات ظاهري آنحضرت بعد از پوشيده شدن بدن مخصوص در روضهٔ مقدسه ابدان مختلفه بر حسب مصلحت وقت و بر طبق مناسب حال رائي آلات و وسائط ادراك روح آنحضرت مي شوند پس مرئي نه روح مجرد اواست ونه آن جسم و بدن مخصوص چه حضور يك شخص متمكن در مكان مخصوص در يك زمان بصفات متغايره و صورتهاي مختلفه در مكانهاي متعدده صورت نه بندد الا بطريق تمثل مثل صورت يك شخص در آئينهاي متعدده متمثل مي گردد پس مرئي در منامات مثالات روح مقدس اواست كه حق است و بطلان را در آن مدخل نيست * اما اختلاف امثله بجهت اختلاف احوال مراياي قلوب رائيان است چنانكه تفاوت احوال صورت بر حسب تفاوت حالات آئينها ظاهر ميگردد پس هركه او را در صورت حسن ديد از حسن دين او است و هركه برخلاف آن مشاهده كرد از نقصان دين اواست وهمچنين يكي پير ديده و ديگري جوان و كسي كودك و يكي راضي ديده و ديگري غضبان و يكي باكي و يكي ضاحك همه مبني بر اختلاف احوال رائيان است پس ديدن آنحضرت معيار معرفت احوال باطن بيننده است * و در اينجا ضابطهٔ مفيده است مر سالكان را كه بدان احوال باطن خود را بدانند كه تا كجاست و در چه مقام اند و علاج آن بكنند و در حقيقت آنحضرت صلى الله عليه و سلم آئينهٔ مصيقل است كه همه صورت حال خودها را درآنجا مي توان ديد و بهمين قياس بعضي از ارباب تحقيق گفته اند كه كلامي كه ازان حضرت در منام بشنوند آنرا بر سنت قولي و فعلي عرض بايد كرد اگر موافق است حق است و اگر مخالفتي دارد پس از ممر خللي است كه درسامعهٔ اوست * اما ديدن آنحضرت در بيداري بعد از رفتن ازين عالم بعضي از محدثين گفته اند كه نقل اين از هيچ يكي از صحابه و تابعين نرسيده آري از بعضي صالحين حكايات درين باب آمده و بصحت رسيده و حكايات و روايات از مشايخ بسيار است نزديك بحد تواتر رسيده انكار اين در حقيقت انكار كرامات اولياء است و امام غزالي در كتاب المنقذ من الضلال گفته كه ارباب قلوب مشاهده ميكنند در يقظه ملائكه را و ارواح انبيا را و مي شنوند از ايشان كلمات را و اقتباس ميكنند فوائد را و گفته اند كه بحقيقت آن نيز تمثال است اگرچه در يقظه است انتهى من ترجمة المشكوة المسمى باشعة اللمعات *]

[**مرآة الكون** هو الوجود المضاف الوحداني لان الاكوان و اوصافها و احكامها لم تظهر الا فيه و هو يختفي بظهورها كما يختفي وجه المرآة بظهور الصور فيه * مرآة الوجود هي التعينات المنسوبة الى الشئون الباطنة التي صورها الاكوان فان الشئون باطنة و الوجود المتعين بتعيناتها ظاهر فمن هذا الوجه كانت الشئون مرايا للوجود الواحد المتعين بصورها * مرآة الحضرتين اعلى حضرة الوجوب و الامكان هو الانسان الكامل و كذا مرآة الحضرة الالهية لانه مظهر الذات مع جميع الاسماء كذا في كمال الدين *]

الرياء بالكسر و المد هو فعل لا تدخل فيه النية الخالصة ولا يحيط به الاخلاص كذا في خلاصة السلوك *

و در كشف اللغات ميگويد ريا در اعمال و عبادت ظاهر و باطن نظر بر خلق داشتن و از حق محجوب گشتن را گويند و اين در اصطلاح سالكان است *

[**الرياء** ترك الاخلاص في العمل بملاحظة غير الله فيه وحده فعل الخير لارادة الغير و الفرق بين الرياء و السمعة ان الرياء يكون في الفعل و السمعة تكون في القول هكذا في حاشية الاشباه *]

الآراء المحمودة هي المشهورات المطلقة و تجيء في فصل الراء من باب الشين المعجمة *

ذو الرويتين هو مضمون اللغتين و يجيء في فصل النون من باب الضاد المعجمة *

الرداء بالكسر و فتح الدال المهملة و بالمد چادر و نيز نام جامهٔ كه بر سر و قد گيرند * و در اصطلاح صوفيه عبارتست از ظهور صفات حق بر عبد كه آن اظهار صفات حق است بحق از بنده كذا في لطائف اللغات *

مراعاة النظير هي التناسب و هو مع بيان رعاية التناسب تجيء في فصل الباء الموحدة من باب النون *

الارتقاء بالقاف در لغت بر آمدن است و در اصطلاح بلغاء آنست كه صفتي آغاز كند و بمراتب بالا برد مثاله * بيت * در سراب افتد اگر يكقطرهٔ خوي از لبت * چشمه را آب حياتش زايد و خيزد نبات * اول صفت لب معشوق ميكند و بترقي آن صفت را بالا برد كه اگر قطرهٔ از لب تو بر زمين سراب افتد ازو چشمهٔ بيرون آيد و ليكن چشمهٔ آبحيات و ازآن آب نبات خيزد لفظ نبات دو معنى دارد يكى سبزه دوم نبات از شكر پس درين بيت درين صفت بسه درجه ارتقا نموده كذا في جامع الصنائع *

الرواية بالكسر و الواو لغةً النقل و في عرف الفقهاء ما ينقل من المسئلة الفرعية من الفقيه سواء كان من السلف او الخلف و قد يخص بالسلف اذا قوبل بالخلف كذا في جامع الرموز * و في مجمع السلوك الرواية علم يطلق على فعل النبي عليه السلام و قوله و الخبر يطلق على قوله عليه السلام لا على فعله و الآثار افعال الصحابة و في علم القراءة تستعمل بمعنى يجيء بيانه في لفظ القراءة في فصل الالف من باب القاف * و المحدثون قسموا الرواية الى اقسام فقالوا ان تشارك الراوي و من روى عنه في السن و اللقى فهو رواية الاقران و ان روى كل منهما عن الآخر فهو المدبج و ان روى الراوي عمن دونه في السن او في اللقى او في المقدار اي القدر كقلة علمه او حفظه فهو رواية الاكابر عن الاصاغر و منه رواية الآباء عن الابناء و ان اشترك اثنان عن شيخ و تقدم موت احدهما على الآخر فهو السابق و اللاحق كذا في شرح النخبة و شرحه * و الراوي عند المحدثين ناقل الحديث بالاسناد كما مر في المقدمة *

الروي بالفتح وتشديد الياء عند اهل العربية هو الحرف الذي تبنى عليه القصيدة و تنسب اليه فيقال قافية لامية او ميمية كاللام في ان تفعلا و الميم في ان تسلما * وبعبارة اخرى هو الحرف الاخير من القافية الذي تبنى عليه القصيدة وتنسب اليه بان يقال قصيدة لامية او ميمية * وقيل الاولى ان يفسر الروي

بالحرف الاخير من القافية او الفاصلة * ويقال هو الحرف الذي تبنى عليه اواخر الابيات او الفقر ويجب تكرار الروي في كل منها * وقد يطلق الروي على القافية * وجميع الحروف يقع رويا الا حرف المد و اللين للاطلاق كالالف في ان يفعلا و الواو في مصرومو و الياء في تحويلي و كذلك اللواتي بعد هاء الضمير نحو بها و بهي و لهو و كذا اللواتي للتثنية و الجمع وضمير المونث نحو اضربا و اضربوا و اضربي فان انفتح ما قبل بعض هذه الحروف و هو الواو و الياء كان رويا نحو اخشو و اخشي * ومن ذلك التنوين و نون التاكيد كزيدن واضربن و الالف المبدلة من التنوين نحو رأيت زيدا و الهمزة المبدلة من الالف في الوقف نحو رأيت رجلأ و هو يضربهأ وكذلك هاء الضمير وهاء التانيث اذا تحرك ماقبلها نحو غلامهو وحمزه فان سكن ماقبلها كانت رويا نحو عصاها فهذه ستة احرف حروف المد و اللين و النون والالف المبدلة والهمزة المبدلة والهاء على ما فصلت و ما عداها فهو روي هكذا يستفاد من بعض الرسائل وما ذكر المحقق التفتازاني في المطول وحواشي العضدي * و الروي عند شعراء العجم هو ما ذكره صاحب منتخب تكميل الصناعة قال روي عبارتست از آخرين حروف اصلي از قافيه يعني از لفظي كه آن را در عرف قافيه گويند يا آنچه بمنزلهٔ آن حرف باشد في الواقع يا آنچه شاعر بتكلف بمنزلهٔ آن سازد مثال قسم اول حرف دال فريادم و آزادم و مراد بآنچه بمنزله آن حرف باشد في الواقع حرفيست زائد ظاهر التلفظ كه مشهور التركيب نباشد و بكثرت استعمال او با كلمه از نفس كلمه نمايد مثل الف دانا و بينا و راي مزدور و رنجور و اگر مثل اين حرف را روي سازند در چند بيت و اين بيتها را نزديك يكديگر آرند عيب نيست اما اولى آنست كه زياده از يكبار روي نسازند و اگر سازند نزديك يكديگر نيارند و مراد با آنچه شاعر بتكلف بمنزلهٔ آن سازد حرفيست از وسط كلمه كه شاعر آنرا بتكلف حرف آخرين سازد چنانچه را در قافيهٔ مصراع دوم اين بيت * بيت * دلم شد غرق آب از ياد لعلت ديده شد ترهم * جراحتهاي هجران را بوصل خويش كن مرهم * ويا حرفي زائد مشهور التركيب كه شاعر آنرا بتكلف از نفس كلمه گرداند و حرف آخرين اصلي سازد چون ميم در قافيهٔ مصراع دوم اين بيت * بيت * با رقيبان بينمت پيوسته و ميرم زغم * ميروم زين شهرتاكي چشمها برهم نهم * و مثل اين قافيهٔ دوم را زياده از يكبار و بي ضرورت نيارند واگر آرند نزديك يكديگر نيارند * و تكرار روي در قوافي واجب دانند * بدانكه بعضي روي را دو قسم كرده اند روي مفرد چنانكه گذشت و روي مضاف چنانكه در لفظ ردف مذكور شد در فصل فا * و نيز روي بر دو نوع است مقيد و آن آنست كه روي ساكن باشد و حرف وصل بدو نه پيوندد چون لفظ كار و بار و مطلق و آن آنست كه حرف وصل بدو پيوندد چون كارم وبارم وهريك از روي مقيد و مطلق اگر جمع نشده باشد بآن حرفي ديگر از حروف قافيه آن را بمجرد وصف كنند و اگر جمع شده باشد بآن حرف او را نسبت كنند مثلا روي مقيد را در كلمه تن مقيد مجرد گويند ودر كلمهٔ جان مقيد بردف مفرد گويند ودر كلمهٔ گداخت مقيد بردف مركب وعلى هذا القياس *

* باب الزاء المعجمة *

فصل الجيم * [الانزعاج تحرك القلب الى الله تعالى بتاثير الوعظ و السماع فيه كذا فی الاصطلاحات الصوفية *]

الزوج بالفتح و سكون الواو خلاف الفرد قال المحاسبون العدد الصحيح ان كان له نصف صحيح اى غير منكسر فزوج كالعشرة والا ففرد كالثلثة * و الزوج ان كان يقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الزوج كالثمانية فان تنصيفاتها تبلغ الى الواحد اذ نصفها اربعة و نصف الاربعة اثنان و نصف الاثنين واحد و ان كان لايقبل التنصيف الى الواحد يسمى زوج الفرد سواء قبله مرة كالستة او اكثر منها كاثني عشر كذا في شرح خلاصة الحساب * وقال السيد الشريف في حاشية شرح المطالع الزوج ان انتهى فی القسمة الى الواحد فهو زوج الزوج كالاربعة و الاثنين و ان لم ينته فلا يخلو من ان ينقسم اكثر من مرة واحدة فهو زوج الزوج وزوج الفرد كالاثني عشر اولا ينقسم الامرة واحدة فهو زوج الفرد كالستة * و اهل رمل يک نقطهٔ شکل رمل را فرد نامند و دو نقطه را زوج بدينصورت مثلا ⁘ که اين را لحيان گويند اما بجهت سهولت اين دو نقطه را متصل نويسند پس صورت لحيان اينطور نويسند ☰ و برين قياس در باقي اشکال هکذا في بعض رسائل الرمل * و جمع فرد افراد است و جمع زوج ازواج است و ميگويند که از جمع دو فرد و يا دو زوج زوج حاصل مى شود و از جمع فرد و زوج فرد حاصل آيد *

المزدوج نزد شعراء مثنوي را گويند چنانکه گذشت در فصل يا از باب ثاي مثلثه * [وفی الجرجاني المزدوج و هو ان يكون المتكلم بعد رعايته للاسجاع يجمع في اثناء القرائن بين لفظين متشابهين الوزن و الروي كقوله تعالى و جئتك من سبأ بنبأ يقين وقوله صلى الله عليه وسلم المؤمنون هيّنون ليّنون انتهى *]

المزاوجة عند اهل البديع هي ان يزاوج بين معنيين فی الشرط و الجزاء وليس معناه ان يجمع بين معنيين في الشرط و معنيين فی الجزاء اذ لايعرف احد يقول بالمزاوجة في مثل قولنا اذا جاءني زيد فسلم علي اجلسته فانعمت عليه بل معناه ان يُجعل معنيان واقعان فی الشرط والجزاء مزدوجين في ان يرتّب على كل منهما معنى على الآخر كقول البحتري * شعر * اذا ما نهى الناهي فلجّ بي الهوى * اصاخت الى الواشي فلجّ بها الهجر * يعني اذا منع لي مانع عن حب المعشوقة فلج بي اي لزمني هواها استمعت المحبوبة الى النمام الذي يشي حديثه و يزينه فصدّقته فيما افترى عليّ فلزم لها الهجر * فقد زاوج بين نهي الناهي و اصاختها الى الواشي الواقعين فی الجزاء و الشرط في ان رتب عليهما لجاج شيئ كذا فی المطول * و قال فی الاتقان المزاوجة ان يزاوج بين معنيين فی الشرط والجزاء وما جرى مجراهما ومنه فی القرآن آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين انتهى * والمزاوجة من المحسنات المعنوية *

الزيج بالكسر و سكون الياء نزد منجمان اسم كتابيست كه درآن ثبت كنند احوال حركات كواكب و مانند آن كه از رصد معلوم شود و آن معرب زيگ است بكاف فارسي و آن ريسماني است كه نقش بندان نقش جامها برآن بندند و آن قانونيست جامه باف را در معرفت بافتن جامهاي منقش چنانكه زيج قانونيست منجم را در شناختن نقوش و اوضاع فلكي و خطوط • و جداول او درطول و عرض شبيه است بآن ريسمانهاي زيگ در طول و عرض كه درهم كشيده اند زيراكه كيفيات نقوش ثياب ازان ريسمانها پيدا شود چنانكه كميات حركات كواكب از جداول زيج ظاهر گردد وآنكه بجيم فارسي خوانند از اغلاط عامه است كذا في سراج الاستخراج •

فصل الدال * الزهد بالضم و سكون الهاء و قد تفتح الزاء و هو لغةً الاعراض عن الشيئ احتقارا له من قولهم شيئ زهيد اي قليل و في خبر انك الزهيد و في خبر آخر افضل الناس مؤمن مزهد اي قليل المال و زهيد الاكل قليله و شرعا اخذ قدر الضرورة من الحلال المتيقن الحلّ فهو اخص من الورع اذ هو ترك المشتبه و هذا زهد العارفين و اعلى منه زهد المقربين و هو الزهد فيما سوى الله تعالى من دنيا و جنة و غيرهما اذ ليس لصاحب هذا الزهد مقصد الا الوصول اليه تعالى و القرب منه و يندرج فيه كل مقصود لغيرهم كلّ الصيد في جوف الفرا • و اما الزهد في الحرام فواجب عام اي في حق العارفين و المقربين و غيرهم و في المشتبه فمندوب عام وقيل واجب قال ابراهيم بن ادهم الزهد فرض في الحرام و فضل في ترك الحلال ان كان ازيد مما لابد منه و مكرمة في ترك الشبهات فانّ ترك الشبهات سبب للكرامة • وقد قسم كثير من السلف الزهد الى ثلثة اقسام زهد فرض و هو اتقاء الشرك الاكبر ثم اتقاء الاصغر و هو ان يراد بشيئ من العمل قولا او فعلا غير الله تعالى وهو المسمى بالرياء في الفعل وبالسمعة في القول ثم اتقاء جميع المعاصي و هذا الزهد في الحرام فقط وقيل يسمى هذا المزهد زاهدا و عليه الزهري و ابن عيينة وغيرهما وقيل لا يسمى زاهدا الا ان ضم ذلك الزهد بنوعيه الآخرين وسواهما ترك الشبهات رأسا وفضول الحلال و من ثم قال بعضهم لا زهد اليوم لفقد المباح المحض • وقد جمع ابو سليمان الداراني انواع الزهد كلها في كلمة فقال هو ترك ما شغلك عن الله عزوجل • و قيل قال العلماء الزهد قسمان زهد مقدور و هو ترك طلب ما ليس عنده و ازالة ما عنده من الاشياء وترك الطلب في الباطن و زهد غير مقدور و هو ترك ان يبرد قلبه من الدنيا بالكلية فلا يحبها اصلا و اذا حصل للعبد القسم الاول يحصل الثاني ايضا بفضله تعالى و كرمه و قيل الزهد ترك الحلال من الدنيا و الاعراض عنها و عن شهواتها بترك طلبها فانّ طالب الشيئ مع الشيئ • و قال الجنيد الزهد خلو الايدي من الاملاك والقلوب من التتبع اى الطلب • و قال السرّي الزهد ترك حظوظ النفس من جميع ما في الدنيا اي لا يفرح بشيئ منها و لا يحزن على فقده و لا يأخذ منها الا ما يعينه على طاعة ربه او ما امرفي اخذه مع دوام الذكر والمراقبة

و التفكر في الآخرة و هذا ارفع احوال الزهد اذ من وصل اليه انما هو في الدنيا بشخصه فقط و اما بمعناه فهو مع الله بالمراقبة و المشاهدة لا ينفك عنه و قيل الزاهد الذي شغل نفسه بما امره مولاه و ترك شغله عن كل ما سواه و قيل من يخلو قلبه عن المراد كما يخلو يداه من الاسباب و قيل هو من لا يأخذ من الدنيا الا قوتا و جميع الاقوال متقاربة كما لا يخفى * اعلم ان العلماء اختلفوا في تفسير المزهود فيه من الدنيا فقيل الدينار و الدرهم و قيل المطعم و المشرب و الملبس و المسكن و قيل الحيوة * و الوجه كما علم مما سبق انه كل لذة و شهوة ملايمة للنفس حتى الكلام بين مستمعين له مالم يقصد به وجه الله تعالى * و في حديث مرفوع اخرجه الترمذي و قال غريب و في اسناده من هو منكر الحديث و ابن ماجة الزهادة في الدنيا ليست بتحريم الحلال و لا اضاعة المال و لكن الزهادة في الدنيا ان لا تكون بما في يديك اوثق مما في يد الله تعالى و ان تكون في ثواب المصيبة اذا انت اصبت بها ارغب فيها لوانها بقيت لك و لا يعارض مامر من تفسير الزهد لان الترمذي ضعّفه و لان احمد رواه موقوفا على ابي مسلم الخولاني بزيادة و ان يكون مادحك و ذامّك في الحق سواء و قد اشتمل ثلثة امور كلها من اعمال القلب دون الجوارح و من ثم كان ابو سليمان يقول لانشهد لاحد بالزهد لانه في القلب و منشأ اول تلك الامور الثلثة من صحة اليقين و قوته فانه تعالى يتكفل بارزاق عباده كما في آيات كثيرة و في حديث مرفوع مَنْ سَرّه ان يكون اغنى الناس فليكن بما في يد الله اوثق مما في يده * و قال الفضيل اصل الزهد الرضا عن الله عز و جل و القنوع هو الزهد و هو الغنى فمن حقق اليقين وثق في اموره كلها بالله و رضي بتدبيره له و غنى عن الناس و ان لم يكن له شيئ من الدنيا و منشأ ثانيها من كمال اليقين و من ثم روي ان من دعائه صلى الله عليه و آله و سلم اللهم اقسم لنا من خشيتك ما تحول به بيننا و بين معصيتك و من طاعتك ما تبلغنا به جنتك و من اليقين ما تهون به علينا من مصائب الدنيا و قال علي كرم الله وجهه من زهد في الدنيا هانت عليه المصائب و منشأ ثالثها من سقوط منزلة المخلوقين من القلب و امتلائه من محبة الحق و ايثار رضاه على رضا غيره و ان لا يرى لنفسه قدر الوجه و من ثم كان الزاهد في الحقيقة هو الزاهد في مدح نفسه و تعظيمها و لذا قيل الزهد في الرياسة اشد منه في الذهب و الفضة * و قيل لبعض السلف من معه مال هل هو زاهد فقال نعم ان لم يفرح بزيادته * و قال سفيان الثوري الزهد في الدنيا قصر الامل ليس باكل الغليظ و لا بلبس العباء * و من دعائه صلى الله عليه و سلم اللهم زهدنا في الدنيا و وسع علينا منها و لا تزوها عنا فترغبنا فيها * و قال احمد هو قصر الامل و اليأس مما في ايدي الناس اى لان قصره يوجب محبة لقاء الله تعالى بالخروج من الدنيا و هذا نهاية الزهد فيها و الاعراض عنها هذا كله خلاصة ما في فتح المبين شرح الاربعين في شرح الحديث الحادي و الثلثين و مجمع السلوك و خلاصة السلوك * و در صحائف ميآرد زهد را نزديك ما سه مرتبه است

مرتبهٔ اول زهد در دنيا و اين بر سه قسم است يكى آنكه بظاهر تارك و بباطن مائل و آن را متزهد خوانيم و چنين شخص ممقوت باري تعالى بود دوم آنكه بظاهر و باطن تارك بود ليكن او را بر ترك شعورى باشد و بداند كه من تاركم و او را ناقص گوئيم سيوم آنكه نزديك وي هيچ قدري و قيمتي نبود تا بداند چيزيرا كه تاركم و اورا در ترك دنيا كامل گوئيم و ليكن ترك بجهت آخرت و نعيم وي بود * و مرتبهٔ دوم تارك دنيا و آخرت بود الا نفسه يعني مولى را بجهت خود ميخواهد و خواست او درينصورت براى خود بود و اين نيز مرتبهٔ كامل نا رسيده باشد و مرتبهٔ سيوم تارك دنيا و آخرت و خودي خود است يعنى او نظر كلي بر مولى دارد و از خود و غير خود غافل بود و همه خود را بمولى دهد و خود را جز براى او نخواهد بدان خواست و نا خواست بى خبر اورا در كمال اكمل خوانيم و لكل درجات مما عملوا انتهى *

و فرق ميان زهد و فقر در لفظ فقر و در صوفي خواهد آمد *

الزيادة بالياء المثناة التحتانية فى اللغة بمعنى افزونى و افزون شدن كما فى المنتخب و قال الفقهاء الزيادة فى المبيع اما متصلة او منفصلة وكل منهما اما متولدة من المبيع او غير متولدة منه فالمتصلة المتولدة كالسمن و الجمال و غير المتولدة كالصبغ و الخياطة و البناء و المنفصلة المتولدة كالولد و الثمر و الارش و غير المتولدة كالكسب و الغلة و الهبة كذا في جامع الرموز *

الزائد عند اهل العربية يطلق على الحرف الغير الاصلي و قد سبق في فصل الفاء من باب الحاء المهملة * و الزوائد الاربع هي حروف المضارعة و هي الالف و النون و الياء و التاء و قد يطلق الزائد على ما لا فائدة له كما فى الاطول في بيان الغرابة و على كلمة وجودها و عدمها لا يخل بالمعنى الاصلي و ان لها فائدة ومنه حروف الزيادة كذا يستفاد من الفوائد الضيائية * [اعلم ان الزائد على قسمين لان اللفظ الذى لا فائدة فيه اما ان لا يكون متعينا كا يراد لفظين مترادفين وهو المسمى بالتطويل نحو وجدت قول فلان كذبا مينا فالكذب والمين بمعنى واحد لا فائدة فى الجمع بينهما فاحدهما زائد لا على التعين و اما ان يكون الزائد متعينا و هو المسمى بالحشو نحو وجدت قول فلان قولا كاذبا فلفظ قولا زائد معين كذا فى المطول *] و قد يطلق على المزيد و هو الحرف الذي يتصل بالخروج كما ستعرف * و عند المحاسبين هو العدد المستثنى منه كما مر * و زوائد نزد اهل رمل چهار اشكال را گويند كه در خانهٔ سيزدهم و چهاردهم و پانزدهم و شانزدهم واقع شوند و اينها را شواهد نيز نامند *

زائد الثقة عند المحدثين ثلثة اقسام الاول حديث يقع مخالفا لما رواه سائر الثقات و حكمه الرد كالشاذ و الثاني ما لا يكون منافيا لما رووه بان يكون زائدا لا منافاة له مع ما رووه و هو مقبول بالاتفاق و الثالث ما يتوسط بينهما اي يكون فيه قليل مخالفة بكون ما رووه عاما و ذلك خاصا كحديث جعلت لنا الارض مسجدا و طهورا فانه قدروي جعلت تربتها لنا طهورا و هو مشابه للاول من حيث خروج الحجر

و الرمل و مشابه للثاني من حيث عدم المنافاة * و نقل الخطيب عن الجمهور قبول الزيادة من الثقة مطلقا سواء كان الزائد و الناقص من شخص و احد ام لا و قيل بل مردودة مطلقا و قيل مردودة منه و مقبولة من غيره و الاول هو الصحيح اذا اسنده و ارسلوه او وصله و قطعوه او رفعه و وقفوه فهو كالزيادة هكذا في خلاصة الخلاصة و الارشاد الساري *

المزيد عند الصرفيين كلمة فيها حرف زائد و يسمى منشعبا ايضا ويقابله المجرد * وعند اهل القوافي اسم حرف من حروف القوافي ودرمنتخب تكميل الصناعة مى آرد مزيد حرفيست كه بخروج پيوندد مانند شين بستمش و پيوستمش و اين اصطلاح فارسيان است و بعضي مزيد را زائد نام كنند و رعايت تكرار مزيد در قوافي واجب است و وجه تسمية او بمزيد آنست كه زيادة كرده شده است برخروج كه غايت حروف قافية فصحاي عرب است * و المزيد في متصل الاسانيد عند المحدثين هو الحديث الذي زيد في اثناء اسناده راوٍ و من لم يزده يكون اتقن ممن زاده و شرطه ان يقع التصريح بالسماع في موضع الزيادة و الا فمتى كان معنعنا مثلا ترجحت الزيادة و يعمل بالاسناد المثبت للزيادة لان زيادة الثقة مقبولة كذا في شرح النخبة و شرحه *

المستزاد نزد شعراء كلاميست كه زيادة كرده شود در آخر بيت يا آخر هر مصراع آن و شرط است رعايت قافيه در نثر مستزاد و ربط آن بحسب معني بكلام منظوم درسياق و سباق اما بيت بايد كه بى فقرة مستزاد در نفس خويش تمام باشد چنانچه اگر مستزاد باشد يا نباشد معني بيت موقوف بران نباشد مثال آنچه مستزاد بعد از بيتى واقع شود * رباعي *

[* رفتم به طبيب گفتمش بيمارم * از اول شب تا بسحر بيدارم * درمانم چيست *
* نبضم چو طبيب ديد گفت از سر لطف * جز عشق نداري مرضى پندارم * معشوق توكيست *

و مثال آنچه مستزاد در آخر هر مصراع زيادة كرده شود * رباعي *

* يک چند پي زينت و زيور گشتيم * در عهد شباب *
* يک چند پي كاغذ و دفتر گشتيم * خوانديم كتاب *
* چون واقف ازين جهان ابتر گشتيم * نقشي است بر آب *
* دست از همه شستيم و قلندر گشتيم * ما را درياب *]

و اين طريق متقدمانست اما اميرخسرو تصرفي لطيف كرده و ابيات را موقوف گردانيده و مستزاد را حامل ساخته مثال هردو يک رباعي بقلم آمد و مصراع چهارم حامل و موقوف است * رباعي *

* شاهي كه بدور دولتش در طربم * چون من همه كس *
* از بهر دوامش بدعا روز و شبم * در جمله نفس *

* هرچند كه شاه شهر مى بخشد * درگاه سخا *
* من بنده بتفويض زشه ميطلبم * يک ذره و بس *

كذا في مجمع الصنائع وجامع الصنائع *] [مثال مستزاد بعد از بيتي كه بي فقرهٔ مستزاد درست نيست هم از امير خسرو دهلوي است * * رباعي *

* تا خط معنبر زرخت بيرون جست * * از بادهٔ اشک خويش هر عاشق مست * رخ گلگون كرد *
* درجوي جمال تو مگر آب نماند * * كان سبزه كه زير آب بودى پيوست * سربيرون كرد *

و بعضى از متاخرين دو فقرهٔ مستزاد زياده كرده اند و آن لطفى ديگر پيدا كرده مثال آن درسه بيت بنظر در آمده * * غزل *

* آن كيست كه تقرير كند حال گدا را * در حضرت شاهى * با عزت و جاهى *
* از نغمهٔ بلبل چه خبر باد صبا را * از ناله و آهى * هر شام و پگاهى *
* هرچند نيم لائق درگاه سلاطين * نوميد نيم نيز * از طالع خويشم *
* شاهان چه عجب گر بنوازند گدا را * گاهى بنگاهى * در سالى و ماهى *
* زارى و زر و زور بود مايهٔ عاشق * يا رحم ز معشوق * يا يارئى طالع *
* نه زور مرا نه زر و نه رحم شمارا * بس حال تباهي * يا مال چو كاهى] *

الزيدية فرقة من الشيعة وهم المنسوبون الى زيد بن علي زين العابدين وهم ثلث فرق الاولى الجارودية اصحاب ابى الجارود الذي سماه الباقر سُرحوبا و فسره بانه شيطان يسكن البحر قالوا بالنص من النبي عليه السلام على امامة علي وصفا لا تسمية و الصحابة كفروا لتركهم الاقتداء بعلي بعد النبي و الامامة بعد الحسن و الحسين شُورى في اولادهما فمن خرج منهم بالسيف و هو عالم شجاع فهو امام * و اختلفوا فى الامام المنتظرا هو محمد بن عبد الله بن الحسين بن علي وزعموا انه لم يقتل ام هو محمد بن القاسم بن علي بن الحسين او هو يحيى بن عمر صاحب الكوفة من احفاد زيد بن علي و الثانية السليمانية اصحاب سليمان بن جرير قالوا الامامة شُورى فيما بين الخلق وانما تنعقد برجلين من خيار المسلمين و تصح امامة المفضول مع وجود الفاضل و ابوبكر و عمر امامان و ان اخطأت الامة فى البيعة بهما مع وجود علي لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق و كفروا عثمان وطلحة و زبير و عايشة والثالثة البتيرية اصحاب بتير الثومي و انقوا السليمانية الا انهم توقفوا في عثمان و هذه فرق الزيدية و اكثرهم في زماننا مقلدون يرجعون فى الاصول الى الاعتزال و فى الفروع الى مذهب ابي حنيفة رح الا في مسائل قليلة كذا في شرح المواقف *

اليزيدية فرقة من الاباضية اصحاب يزيد بن انيسة و قد سبق في فصل الضاد المعجمة من باب الالف *

فصل الراء المهملة * **الزبر** بضم الزاء و الباء الموحدة در علم جفر حرف اول اسماي تهجي است و سواي آن حرف كه در تلفظ مى آيد آنرا بينه خوانند كذا فى المنتخب و هكذا في رسائل الجفر وقد سبق في لفظ البسط ايضا •

الزبور بالفتح لفظ سرياني بمعنى الكتاب استعمله العرب حتى قال الله تعالى كل شيئ فعلوه فى الزبراي فى الكتب و انزل الزبور على داوٗد عليه السلام آيات مفصلات لكن لم يخرجه الى قومه الا جملة واحدة بعد ماكمّل الله نزوله عليه • و اكثره مواعظ و باقيه ثناء على الله بما هو له و ما فيه من الشرائع الا آيات مخصوصة و لكن يحوي ذلك بالمواعظ و الثناء • و اعلم ان كل كتاب انزل على نبي ما جعل فيه العلوم الّا حد ما يعلم به ذلك النبي حكمة الٰهية لئلاّ يجهل النبي ما اتي فيه و الكتب يتميز بعضها عن بعض بالافضلية بقدر تميز الرسول على غيره عنده تعالى و لذا كان القرآن افضل كتب الله لان محمدا صلى الله عليه و سلم كان افضل المرسلين فان قلت كلام الله لا افضلية في بعضه على بعض قلنا و رد الحديث ان سورة الفاتحة افضل القرآن فاذا صحت الافضلية فى القرآن بعضه على بعض فلا امتناع في بقيته من حيث الجملة • ثم الزبور فى الاشياء عند الصوفية عبارة عن تجليات الافعال و التوراة عن تجليات جملة الصفات و الاسماء الذاتية و الصفاتية مطلقا و القرآن عبارة عن الذات المحض و كون الزبور عبارة عن تجليات صفات الافعال فانه تفصيل للتفاريع الفعلية الاقتدارية الالٰهية و لذلك كان داوٗد عليه السلام خليفة الله على العالم فظهر باحكام ما اوحي اليه فى الزبور و كان يسير الجبال الراسيات و يلين الحديد و يحكم على انواع المخلوقات ثم ورث سليمان ملكه و كان سليمان و ارثا عن داوٗد و داوٗد و ارثا عن الحق المطلق و كان داوٗد افضل لان الحق اعطاه الخلافة ابتداء و خصه بالخطاب قال يا داوٗد انا جعلناك خليفة فى الارض ولم يحصل ذلك لسليمان الابعد طلبه منه على نوع الحصر و ان شئت الزيادة فارجع الى الانسان الكامل •

الزاجر بالجيم در اصطلاح صوفيه عبارتست از واعظ الله تعالى در دل مومن و آن نوريست انداخته شده كه داعي است بعبادت حق تعالى كذا في لطائف اللغات و الاصطلاحات الصوفية •

الزحير بالحاء المهملة مثل الامير هو حركة المعى المستقيم لدفع ما يحتبس فيه من الموذي و لا يوجد في غير المعى المستقيم كذا في بحر الجواهر • و في شرح القانونچة هو حركة المعى المستقيم تدعو الى البراز اضطرارا فيقوم صاحبه و لا يبرز منه شيئ الا كالبزاق • وعرّفه المصنف اي ابن سينا بانه ازعاج البطن ازعاجا متواترا مع خروج رطوبات بلغمية ذات رغوة قليلة المقدار و منه حق و يسمى صادقا و منه باطل و يسمى كاذبا يوهم الجاهل ان سببه اسهال و هو فى الحقيقة احتباس •

الزرارية بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب زرار بن اعين قالوا بحدوث صفات الله تعالى وقبل حدوثها له لا حيوة فلا يكون حيئنذ حيا و لا عالما و لا قادرا و لا سميعا و لا بصيرا كذا في شرح المواقف •

[**الزنّار** هو خيط غليظ بقدر الاصبع من الابريسم يشد على الوسط و هو غير الكستيج كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني *]

الزعفرانية بالعين المهملة وبعدها فاء فرقة من النجارية قالوا كلام الله تعالى غير ذاته و كل ما هو غيره فهو مخلوق و من قال كلام الله مخلوق فهو كافر كذا في شرح المواقف *

المزورة لغةً اسم مفعول من الزور و هو الكذب و عند الاطباء يطلق على كل غذاء دبر للمريض بدون اللحم و قد يتوسع فيطلق على ما يلقى فيه اللحم ايضا هكذا في بحر الجواهر و الاقسرائي *

المزدارية هى المنسوب الى المزدار و هو من باب الافتعال من الزيارة و هم فرقة من المعتزلة اتباع ابي موسى عيسى بن صبيح المزدار تلميذ بشر قال ان الله تعالى قادر على ان يكذب و يظلم و لو فعل لكان الٰها كاذبا ظالما تعالى عما قاله علوا كبيرا و قال يجوز ان يقع فعل من فاعلين تولدا لا مباشرة و الناس قادرون على مثل القرآن و الاحسن نظما و بلاغة كما قاله النظام و هو الذي بالغ في حدوث القرآن و كفّر المتأمل بقدمه و قال و من لابس اي لازم السلطان فهو كافر و لا يرث و لا يورث منه و كذا من قال بخلق الاعمال و بالرؤية فهو كافر كذا في شرح المواقف *

فصل العين المهملة * المزارعة مشتقة من الزرع و هو طرح الزرعة بالضم وهي البذر [فالمزارعة لغةً مفاعلة من الزرع و هي تقتضي فعلا من الجانبين كالمناظرة و المقابلة و فعل الزرع يوجد من احد الجانبين و انما سمي بها بطريق التغليب كالمضاربة من الضرب بمعنى السير فى الارض و هو لا يكون الا من جانب المضارب دون رب المال كذا فى الكفاية] و شرعا عقد على الزرع ببعض الخارج من ذلك الزرع و ذلك بان يقول مالك الارض دفعتها اليك مزارعة بكذا و يقول العامل قبلت فركنها الايجاب و القبول و الاولى ان يقال عقد حرث ببعض الخارج اى الحاصل مما طرح فى الارض من بذر البر و الشعير و نحوهما و الباء في قولنا ببعض متعلق بالزرع * و لا ينتقض بما اذا كان الخارج كله لرب الارض او العامل فانه ليس مزارعة اذ الاول استعانة من العامل و الثاني اعارة من المالك كما فى الذخيرة كذا في جامع الرموز * و فى المستصفى ان المزارعة مستعملة فى الحنطة و الشعير و نحوهما و المعاملة و المساقاة فى الاشجار ببعض الخارج منها كذا في شرح ابى المكارم *

فصل الفاء * الزحاف بالكسر و فتح الحاء المهملة بمعني افتادن و ساقط شدن در شعر حرفي ميان دو حرف و آن شعر را مزاحف بفتح حا خوانند كذا فى المنتخب * و در عروض سيفي ميگويد زحاف تغيير يست كه واقع شود در ركن بزيادت يا بنقصان و آن ركن كه در آن اين تغير واقع شود آن را مزاحف وغير سالم خوانند و زحاف بالكسر جمع زحف است بفتح اول و سكون ثاني و در اصطلاح عروضيان استعمال نكنند مگر زحاف انتهى * ودر جامع الصنائع گويد زحف آنست كه از ركني يكحرف يا دو حرف

را کم یا بیش کند پس چون زحف در اول افتد یعنی درصدر آن را ابتدا گویند و چون درعروض افتد فصل خوانند و چون درمیان بیت یا در مصراع آخر بیت بضرب پیوندد لقب بغایت یابد و چون در همه بیت افتد اعتدال نام نهند انتهی * و في بعض رسائل عروض اهل العرب زحاف الصدر ما زوحف لمعاقبة ماقبله و زحاف العجز ما زوحف لمعاقبة مابعده و زحاف الطرفين ما زوحف لمعاقبة وما قبله مابعده انتهى *

[**الزيف** ما يرده بيت المال من الدراهم والنبهرجة ما يرده التجار و الستوقة مايغلب عليها الغش كذا في الهداية *]

فصل القاف * الزرق عند السبعية هو تفرس حال المدعو اهو قابل للدعوة ام لا و يجيئ في فصل العين من باب السين *

الأزارقة فرقة من الخوارج اصحاب نافع بن الازرق قالوا كفر علي بالتحكيم و ابن ملجم محق في قتله و كفرت الصحابة اي عثمان و طلحة و زبير و عايشة و عبد الله بن عباس و سائر المؤمنين معهم و قضوا بتخليدهم في النار و كفروا القعدة عن القتال وان كانوا موافقين لهم و قالوا يحرم التقية في القول و العمل و يجوز قتل اولاد المخالفين و نسائهم و لارجم على الزاني المحصن و لاحد للقذف على النساء و اطفال المشركين في النار مع آبائهم و يجوز اتباع نبي كان كافرا و ان علم كفره بعد النبوة و مرتكب الكبيرة كافر كذا في شرح المواقف *

المزلق بكسر اللام عند الاطباء دواء يبل الفضلة المحتبسة في المجرى و يخرج كالاجّاص كذا في الموجز * و مزلق بفتح لام نزد بلغاء كلاميست که بالفاظ درشت مرکب شود و معاني سست دارد كذا في جامع الصنائع *

الزنديق بالكسر و سكون النون و كسر الدال ثنوي كه قائل دو صانع است و ازان هر دو بنور و ظلمت و يزدان و اهرمن تعبير كند خالق خير را يزدان گويد و خالق شر را اهرمن يعني شيطان و آنکه بحق تعالى و آخرت ايمان نداشته باشد و آنکه ايمان ظاهر كند و در باطن كافر باشد * و بعضی گفته اند معرب زن دين است يعني آنکه دين زنان دارد و صحيح معني اول است و معرب زندي است يعني آنکه اعتقاد بزند كتاب زر دشت دارد و قائل يزدان و اهرمن بود كذا في المنتخب * و در شرح مقاصد ميگويد كه زنديق كافريست كه با وجود اعتراف به نبوت محمد صلعم درعقائد او كفر باشد بالاتفاق * و زنادقه فرقهٔ ايست متشبهٔ مبطله واصل بمجذوبان چنانچه در لفظ صوفي در باب صاد و فصل فا خواهد آمد *

فصل اللام * الزلل بفتح الزاء و اللام نزد اهل عروض اجتماع هتم وخرم است و چون از مفاعي اهتم ميم بخرم بيفتد فاع بماند و رکنی که درو زلل واقع است آن را ازل گويند و زلل در لغت بي گوشتي ران و نصف پايان زنان است كذا في عروض سيفي *

الزلة بالفتح عند اهل الشرع هو وقوع المكلف في امر غير مشروع في ضمن ارتكاب امر مشروع كذا في مجمع السلوك و يؤيده ما في التوضيح في الركن الثاني في بيان افعال النبي عليه السلام الزلة هي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد و في التلويح و توضيحه ما قال الامام السرخسي اما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها و لكن يوجد القصد الى اصل الفعل لانها مأخوذة من قولهم زل الرجل في الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع و لكن وجد القصد الى المشي في الطريق و انما يؤاخذ عليها لانها لا تخلو عن نوع تقصير يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت * واما المعصية حقيقة فهي فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته انتهى ما قال الامام فقيه رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هي الزلل من الافضل الى الفاضل و من الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل و عن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل منهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير كما قيل حسنات الابرار سيئات المقربين انتهى * و قد يطلق اسم المعصية على الزلة مجازا كما في بعض شروح الحسامي *

التزلزل نزد بلغاء آنست كه دبير يا شاعر لفظي استعمال كند كه از تغير حركت يک حرف مدح بذم مبدل گردد مثاله * بيت * روز و شب خواهم همه از كردگار * تا سرت باشد هميشه تاجدار * اگر جيم تاجدار ساكن خوانند مدح باشد و اگر بكسر خوانند هجو گردد * [مثال ديگر * رباعي *

* گفتم يا شيخ رزق بنياد مكن * * مي نوش و بزهد خشک ارشاد مكن *
* فرياد برآورد كه مستي گفتم * * خاموش آخر نعره و فرياد مكن *

اگر خاي آخر را مكسور خوانند هجو نيست و اگر مفتوح خوانند هجو است كذا في مجمع الصنائع *] ودر جامع الصنائع گويد متزلزل آنست كه بگردانيدن اعرابي معني بگردد انتهى * و ظاهر آنست كه مراد تغير مقيد است كه از مدح بسوي قدح كشد و لهذا مثال كه ذكر كرده است دلالت كند بر همين تغير مخصوص و مقيد *

الزائل در لفظ وتد در باب واو و فصل دال مهمله مذكور خواهد شد و در لفظ بيت در باب باي موحده در فصل تا مذكور شده *

فصل الميم * الزرامية بالراء المهملة فرقة من غلاة الشيعة قالوا الامامة بعد علي لمحمد بن الحنفية ثم ابنه عبد الله ثم علي بن عبد الله بن عباس ثم اولاده الى المنصور ثم حل الاله في ابي مسلم و انه لم يقتل و استحلوا المحارم و ترك الفرائض * و منهم من ادعى الالهية في المقنع كذا في شرح المواقف *

[**الزعم** هو القول بلا دليل كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني *]

الزعيم بعين مهملة كالكريم ضامن و پيشوا و رئيس قوم و آنكه از جانب ايشان سخن كند * و نزد منجمان خداوند خط را گويند يعني صاحب خانه و مثلثه و حد و وجه و شرف * و مزاعمت طلب كردن *

كوكبست زعامت برجي را كه درو خطي دارد باتصال نظريا باتصال محل و آن كوكب را مزاعم اين برج خوانند و شاهد و دليل نيز كذا في كفاية التعليم *

الزكام بالضم و فتح الكاف هو تجلب الفضول الرطبة من بطني الدماغ المقدمين الى المنخرين و تجلب الفضول من بطني الدماغ المقدمين الى الحلق و يسمى نزلة * و منهم من يخص النزلة بما كان تجلبها الى الرئة و الصدر و منهم من يسمى الجميع نزلة كذا في بحر الجواهر * و في الاقسرائي الزكام و النزلة مشتركان في ان كلواحد منهما سيلان مادة من الدماغ الا ان المشهور ان النزلة ما ينزل الى الحلق والزكام ماينزل من طريق الانف ومنهم من يسمى الجميع نزلة ويخص باسم الزكام ما كان منصبّا الى مقدم اعضاء الوجه كالانف و العين مع رقته و منعه للشم *

الزمام بالكسر نزد اهل جفر سطر تكسير را گويند و زمام باب آن سطر باشد كه باب از وي تكسير كنند كذا في بعض الرسائل * و در رسالهٔ انواع البسط ميگويد كه چون اسمي يا كلمهٔ را يكي از اقسام بسط حروف گيرند لازم است كه حروف مكرر را ساقط كنند و حروفيرا كه خالص باشند يعني غير مكرر بر توالي يكديگر ثبت نموده يك سطر سازند و آن سطر را در اصطلاح جفريان زمام گويند و اين عمل اسقاط را تخليص و در بسط تمازج تخليص نميكنند بخلاف بسطهاي ديگر *

فصل النون * المزابنة بالموحدة في اللغة المدافعة من الزبن و هو الدفع و شرعا هو بيع تمر مجذوذ كيلا او مجازفة بمثله اي بمثل المجذوذ على النخل خرصا والمجذوذ المقطوع و الخرص الخرز والتخمين فهو تمييز عن نسبة المثل الى الضمير وحاصله بيع تمر بما على النخل خرصا و في القاموس الزبن بيع كل تمر على شجر بتمر كيلا و المزابنة بيع رطب في النخل بالتمر * وفي الكافي والهداية هي بيع التمر على النخل بتمر مجذوذ مثل كيله خرصا * و هذا بيع الجاهلية و هو فاسد عند ابيحنيفة رح لانه بيع مكيل بمكيل من جنسه خرصا ففيه شبهة الربوا و عند الشافعي تجوز المزابنة فيما دون خمسة اوسق و لا تجوز فيما زاد عليها هكذا يستفاد من جامع الرموز و شرح ابي المكارم في بيان البيع الفاسد و الباطل *

الزمان بالفتح في اللغة الوقت قليلا كان او كثيرا كما في القاموس و في العرف خصص بستة اشهر * و في المحيط اجمع اهل اللغة على ان الزمان من شهرين الى ستة اشهر كذا في جامع الرموز في كتاب الايمان * وفي حقيقته مذاهب * قال بعض قدماء الفلاسفة انه جوهر مجرد عن المادة لا جسم مقارن لها و لا يقبل العدم لذاته فيكون واجبا بالذات اذ لو عدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا يجامع فيها البعد القبل و ذلك هو البعدية بالزمان فمع عدم الزمان زمان فيكون محالا لذاته فيكون واجبا * ثم ان حصلت الحركة فيه و وجدت لاجزائها نسبة اليه يسمى زمانا و ان لم توجد الحركة فيه يسمى دهرا ورد بان هذا ينفي انتفاء الزمان بعد وجوده ولاينفي عدمه ابتداء بان لا يوجد اصلا لانه لايصدق ان يقال لو عدم الزمان

اصلا و رأسا لكان عدمه بعد وجوده و العدم بعد الوجود اخص من العدم المطلق و امتناع الاخص لا يوجب امتناع الاعم * وقال بعض الحكماء انه الفلك الاعظم لانه محيط بكل الاجسام المتحركة المحتاجة الى مقارنة الزمان كما ان الزمان محيط بها ايضا و هذا استدلال بموجبتين من الشكل الثاني فلاينتج كما تقرر على ان الاحاطة المذكورة مختلفة المعنى قطعا فلا يتحد الوسط ايضا وقيل انه حركة الفلك الاعظم لانها غير قارة كما ان الزمان غيرقارة ايضا وهذا الاستدلال ايضا من جنس ما قبله * وقال ارسطو انه مقدار حركة الفلك الاعظم و هو المشهور فيما بينهم و ذلك لان الزمان متفاوت زيادة و نقصانا فهوكم و ليس كما منفصلا لامتناع الجوهر الفرد فلا يكون مركبا من آنات متتالية فهو كم متصل الا انه غير قار فهو مقدار لهيئة غير قارة و هي الحركة و يمتنع انقطاعها للدليل المذكور في المذهب الاول فتكون الحركة مستديرة لان المستقيمة منقطعة لتناهي الابعاد و وجوب سكون بين كل حركتين و هي الحركة الفلكية التي يقدر بها كل الحركات سريعها بطيئها و ليس ذلك الا حركة الفلك الاعظم فهو مقدار لها ورد بانه لو وجد الزمان لكان مقدارا للوجود المطلق حتى للواجب تعالى و التالي باطل و اما الملازمة فلانا كما نعلم بالضرورة ان من الحركات ما هو موجود الآن و منها ما كان موجودا في الماضي و منها ما سيوجد نعلم ايضا بالضرورة ان الله تعالى موجود الآن و كان موجودا و سيوجد و لو جاز انكار احدهما جاز انكار الآخر فوجب الاعتراف بهما قطعا و اما بطلان اللازم فلان الزمان اما غير قار فلا ينطبق او قار فلاينطبق على غير القار فاستحال كونه مقدارا للموجودات باسرها فان قيل نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان و نسبة المتغير الى الثابت هو الدهر و نسبة الثابت الى الثابت هو السرمد فالزمان عارض للمتغيرات دون الثابتات قلنا هذا لاطائل تحته و قد يوجه ذلك القول بان الموجود اذا كانت له هوية اتصالية غير قارة كالحركة كان مشتملا على متقدم و متأخر لا يجتمعان فله بهذا الاعتبار مقدار غير قار و هو الزمان فتنطبق تلك الهوية على ذلك المقدار و يكون جزؤها المتقدم مطابقا لزمان متقدم و جزؤها المتأخر مطابقا لزمان متأخر و مثل هذا الموجود يسمى متغيرا تدريجيا لا يوجد بدون الانطباق على الزمان و المتغيرات الدفعية انما تحدث في آن هو طرف الزمان فهي ايضا لا توجد بدونه * واما الامور الثابتة التي لا تغير فيها اصلا لا تدريجيا و لا دفعيا فهي و انكانت مع الزمان العارض للمتغيرات الا انها مستغنية في حدود انفسها عن الزمان بحيث اذا نظر الى ذواتها يمكن ان تكون موجودة بلا زمان * فاذا نسب متغير الى متغير بالمعية و القبلية فلابد هناك من زمان في كلا الجانبين و اذا نسب ثابت الى متغير فلابد من الزمان في احد جانبيه دون الآخر و اذا نسب ثابت الى ثابت بالمعية كان الجانبان مستغنيين عن الزمان و ان كانا مقارنين له فهذه معان معقولة عبر عنها بعبارات مختلفة تنبيها على تفاوتها * و اذا تؤمل فيها حق التأمل اندفع ما ذهب اليه ابوالبركات من ان الزمان مقدار الوجود حيث قال ان الباري تعالى لا يتصور بقاؤه الا في زمان و ما لا يكون حصوله في الزمان

و يكون باقيا لا بد ان يكون لبقائه مقدار من الزمان فالزمان مقدار الوجود * و قال المتكلمون الزمان امر اعتباري موهوم ليس موجودا اذ لا وجود للماضي و المستقبل و وجود الحاضر يستلزم وجود الجزء مع ان الحكماء لا يقولون بوجود الحاضر فلا وجود للزمان اصلا و لان تقدم اجزائه بعضها على بعض ليس الا بالزمان فيتسلسل و لانه لو وجد لامتنع عدمه بعدمه لكونه زمانيا فيلزم وجوبه مع تركيبه * و عرفه الاشاعرة بانه متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم لازالة ابهامه كما يقال آتيك عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس معلوم و مجيئه موهوم فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند احد و يكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيء عمرو و جاء عمرو عند مجيء زيد و فيه ضعف ايضا و ان شئت ان تعلمه مع زيادة تفصيل ما تقدم فارجع الى شرح المواقف * و قال الامام الرازي في المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود في الخارج غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط اي كونه بين المبدء و المنتهى و ثانيهما امر متوهم لا وجود له في الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك هذا الامر الذي هو مطابق لها و غير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا هو مقدار الحركة الوهمية فالموجود في الخارج من الزمان هو الذي يسمى بالآن السيال * قيل فالتحقيق ان القائل بالمعنى الثاني غير قائل بوجوده في الخارج و غير قائل بانه قابل للزيادة و النقصان و بانه كمّ و غيره قائل بوجوده في الخارج * ثم اعلم ان الزمان عند الحكماء اما ماض او مستقبل فليس عندهم زمان هو حاضر بل الحاضر هو الآن الموهوم الذي هو حد مشترك بينهما بمنزلة النقطة المفروضة على الخط و ليس جزءا من الزمان اصلا لان الحدود المشتركة بين اجزاء الكم المتصلة مخالفة لها في الحقيقة فلا يصح حينئذ ان يقال الزمان الماضي كان حاضرا و المستقبل ما سيحضر و كما انه لايمكن ان تفرض في خط واحد نقطتان متلاقيتان بحيث لا ينطبق احدٰهما على الاخرى كذلك لايمكن ان يفرض في الزمان آنان متلاقيان كذلك فلايكون الزمان مركبا من آنات متتالية ولا الحركة من اجزاء لاتتجزى * فائدة * الله تعالى لايجري عليه زمان اي لايتعين وجوده بزمان بمعنى ان وجوده ليس زمانيا لايمكن حصوله الا في زمان هذا مما اتفق عليه ارباب الملل و لا يعرف فيه للعقلاء خلاف و ان كان مذهب المجسمة ينجر اليه كما ينجر الى الجهة و المكان اما عند الاشاعرة فلكون الزمان متغيرا غير متعين و اما عند الحكيم فلانه لا تعلق له بالزمان و انكان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ما كان له وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على طرف الزمان و هو الآن السيال و الاول يسمى زمانيا و الثاني دفعيا و مثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود ففرق بين كان الله و يكون و بين كان زيد و يكون فان وجوده تعالى مستمر مع الزمان لا فيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان و منطبق

عليه و لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطبقة عليه * و كما ان الزمان لايجرى عليه تعالى كذلك لا يجري على صفاته القديمة و في التفسيرالكبير فعل الله يستغني عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر فيلزم التسلسل * تنبيه * عُلم مما ذكر انا سواء قلنا العالم حادث بالحدوث الزماني كما هو راي المتكلمين او بالحدوث الذاتي كما هو راي الحكماء يتقدم الباري سبحانه عليه لكونه موجدا اياه ليس تقدما زمانيا و الا لزم كونه تعالى واقعا في الزمان بل هو تقدم ذاتي عند الحكماء وعند المتكلمين قسم سادس كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض * و يعلم ايضا ان بقائه تعالى ليس عبارة عن ان يكون وجوده في زمانين بل عن امتناع عدمه و مقارنته للازمنة و لا القدم عبارة عن ان يكون قبل كل زمان زمان و الا لم يتصف به الباري سبحانه و على هذا ما وقع من الكلام الازلي بصيغة الماضي و لو في الامور المستقبلة الواقعة فيما لايزال كقوله انا ارسلنا نوحا و ذلك لانه اذا لم يكن زمانيا لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته كان نسبة كلامه الازلي الى جميع الازمنة على السوية الا ان حكمته تعالى اقتضت التعبير عن بعض الامور بصيغة الماضي و بعضها بصيغة المستقبل فسقط ما تمسك به المعتزلة في حدوث القرآن من انه لو كان قديما لزم الكذب في امثال ما ذكر فان الارسال لم يكن واقعا قبل الازل و ايضا انا اذا قلنا كان الله موجودا في الازل و سيوجد في الابد و هو موجود في الان لم نرد به ان وجوده واقع في تلك الازمنة بل اردنا انه مقارن معها من غير ان يتعلق بها كتعلق الزمانيات و ايضا لو ثبت وجود مجردات عقلية لم يكن ايضا زمانيا و ايضا اذا لم يكن الباري تعالى زمانيا لم يكن بالنسبة اليه ماض وحال و مستقبل فلا يلزم من علمه بالمتغيرات تغير في علمه بل انما يلزم ذلك لو دخل فيه الزمان كذا في شرح المواقف * [و في كليات ابي البقاء الزمان عبارة عن امتداد موهوم غير قار الذات متصل الاجزاء يعني اي جزء يفرض في ذلك الامتداد يكون نهاية لطرف و بداية لطرف آخر او نهاية لهما او بداية لهما على اختلاف الاعتبارات كالنقطة المفروضة في الخط المتصل فيكون كل آن مفروض في الامتداد الزماني نهاية و بداية لكل من الطرفين قائمة بهما * و الزمان عند ارسطو و تابعيه من المشائين هو مقدار الفلك الاعظم الملقب بالفلك الاطلس لخلوه عن النقوش كالثوب الاطلس و بعض الحكماء قالوا ان الزمان من اقسام الاعراض و ليس من المشخصات فانه غير قار و الحال فيه اي الزماني قار و البداهة حاكمة بان غير القار لا يكون مشخصا للقار وكذا المكان ليس من المشخصات لان المتمكن ينتقل اليه وينفك عنه و المشخص لا ينفك عن الشخص و معنى كون الزمان غير قار تقدم جزء على جزء الى غير النهاية لا انه كان في الماضي و لم يبق في الحال والزمان ليس شيئا معينا يحصل فيه الموجود قال افلاطون ان في عالم الامر جوهرا ازليا يتبدل و يتغير و يتجدد و ينصرم بحسب النسب و الاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة و الذات وذلك الجوهر باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى

سرمديا و الى ما قبل المتغيرات يسمى دهرا و الى مقارنتها يسمى زمانا و لا استحالة في ان يكون للزمان زمان عند المتكلمين الذين يعرّفون الزمان بالامر المتجدد الذي يقدر به متجدد آخر انتهى من الكليات *]

فصل الواو * الزكوة كالصلوة وزنا و كتابة اسم من التزكية و كلاهما مستعملان و في المفردات انها في اللغة النموّ الحاصل من بركة الله تعالى و في الشريعة قدر معين من النصاب الحولي يخرجه الحر المسلم المكلف لله تعالى الى الفقير المسلم الغير الهاشمي و لا مولاه مع قطع المنفعة عنه من كل وجه فالقدر يتناول الصدقة ايضا و قولنا معين يخرج الصدقة اذ لاتعين فيها و قولنا يخرجه الحر المسلم المكلف لان شرط وجوبها الحرية و الاسلام و العقل و البلوغ و قولنا الى الفقير المسلم الغير الهاشمي و لا مولاه اي مولى الهاشمي يخرج الغني و الكافر و الهاشمي و مولاه فان دفع الزكوة اليهم مع العلم لا يجوز و قولنا مع قطع المنفعة عنه احتراز عن الدفع الى فروعه و ان سفلوا واصوله و ان علوا و مكاتبه و دفع احد الزوجين الى الآخر * [و معنى قوله من كل وجه اي شرعا و عادة فان انتفاع الاب بمال الابن عند الحاجة جائز شرعا و انتفاع الابن بمال الاب او احد الزوجين بمال الآخر جارٍ عادة] و قيد لله تعالى لان الزكوة عبادة فلابد فيها من الاخلاص هكذا يستفاد من الدرر * و في جامع الرموز ان الزكوة في الشريعة القدر الذي يخرجه الى الفقير و في الكرماني انها في القدر مجاز شرعا فانها ايتاء ذلك القدر و عليه المحققون كما في المضمرات انتهى * و يؤيده انها توصف بالوجوب و هو من صفات الافعال و يؤيد الاول قوله تعالى و آتو الزكوة اذ ايتاء الايتاء محال و الاظهر ان الزكوة في الشرع يجيئ بكلا المعنيين كذا في البرجندي [و هكذا لفظ الصلوة فانها في الافعال المعهودة مجاز شرعا و لغة اتيانها و اداؤها *] و قد تطلق الزكوة شاملة للعشر و صدقة الفطر و الكفارة و النذر و غير ذلک من الصدقات الواجبة كما يستفاد من جامع الرموز في فصل مصرف الزكوة وقد تطلق الزكوة على التزكية كما ستعرف * و في شرح القصيدة الفارضية الزكوة لغة الطهارة و النمو و شرعا طهارة مال بلغ النصاب باخراج ما فضل عن الحاجة لانسداد خلّة المحتاجين به و في الحقيقة طهارة نفس بلغت حد الكمال بافاضة ما فضل عن حاجتها من الفيض الرباني على المحتاجين اليه انتهى * و في الانسان الكامل و اما الزكوة فعبارة عن التزكي بايثار الحق على الخلق اعني يُؤثر شهادة الحق في الوجود على شهود الخلق و يؤيده ما في بعض الرسائل قال زكوة در اصطلاح صوفيه ترک دنيا را گويند و پاک کردن نفس از خطرات غير *

التذكية في اللغة الذبح و الاسم الذكوة و في الشريعة تسييل الدم النجس كما في صيد المبسوط فيخرج المتردية و النطيحة و ما قيل ان التذكية قطع الاوداج فلا معنى له مع انه يخرج منه ذكوة الضرورة و هي المسمى بذكوة الاضطرار و هي جرح اين كان من بدن الذبيحة عند الاصطياد كما ان ذكوة الاختيار هي قطع الاوداج كذا في جامع الرموز *

[الزنا وطي اي غيبة حشفة او اكثر من الرجل في قبل اي فرج انثى خال عن الملك اي ملك النكاح و اليمين و شبهته اي شبهة ملك النكاح وشبهة ملك اليمين كوطي معتدة البائن و منكوحته نكاحا فاسدا مثل النكاح بلا شهود و النكاح بالمحارم نسبا او رضاعا او صهرا فان الوطي المترتب على عقد لا يكون زنا شرعا و لغة هكذا في جامع الرموز *]

فصل الياء * الزاوية في اللغة بمعنى كنج و عند المهندسين تطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الزاوية المسطحة و تسمى بسيطة ايضا و هي هيئة عارضة للسطح المحدب عند ملتقى خطين يحيطان به سواء كانا مستقمين او غير مستقمين او كان احدهما مستقيما و الآخر غير مستقيم فانه اذا اتصل خطان عند نقطة في سطح من غير ان يتحدا خطا واحدا عرض لذلك السطح عند ملتقاهما هيئة انحدابية فيما بين الخطين و هي الزاوية هكذا و قولنا من غير ان يتحدا احتراز عما اذا اتصل قوسان على نقطة و صارتا قوسا واحدة و امثالها و لا تعتبر في تحقق الزاوية احاطة الخطين بذلك السطح احاطة تامة بل ربما امتنع احاطتهما به كذلك كما اذا كان الخطان مستقيمين و لا يعتبر ايضا ان يكون هناك خط آخر يحيط مع الخطين المذكورين بذلك السطح و هو المسمى بوتر الزاوية ولا ان يكون الخطان متناهيين او غير متناهيين قصيرين او طويلين بخلاف الشكل اذ لابد فيه من الاحاطة التامة [لانه عبارة عن هيئة حاصلة باحاطة حد او حدود و المراد بالحدود ما فوق الواحد و احاطة الحد كما في الدائرة و غيرها] فالشكل العارض للمثلث يتوقف على اضلاعه الثلثة و كل واحد من زواياه يتوقف على خطين فقط و يسمى كلواحد منهما ضلع الزاوية فعلى هذا تكون الزاوية المسطحة من الكيفيات المختصة بالكميات * و منهم من جعلها من باب الكم لقبولها التفاوت و التساوي و لذا عرفها صاحب التذكرة بانها سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا * و منهم من جعلها من باب الاضافة و لذا قال اقليدس هي تماس خطين من غير ان يتحدا و بطلانه ظاهر اذ التماس لا يوصف بالصغر و الكبر بخلاف الزاوية * و منهم من جعلها من مقولة الوضع * و ذهب جماعة الى انها امر عدمي اعني انتهاء السطح عند نقطة مشتركة بين خطين يحيطان به فهذه خمسة اقوال كذا في شرح المواقف في مبحث الكيفيات المختصة بالكميات * ثم اعلم ان الزاوية المسطحة انكانت بحيث اذا اخرج احد ضلعيها يحيط مع الضلع الآخر بزاوية متساوية للزاوية الاولى فكل واحد من الزاويتين قائمة سميت بها لكون احد ضلعيها قائما على الآخر و تسمى محدودة ايضا لكونهما غير مختلفة قلة و كثرة و معمودة ايضا اذ كل من الضلعين عمود على الآخر هكذا و ان تفاوتت الزاويتان فالصغرى حادة لقلة الانفراج فيها و الكبرى منفرجة لكثرة الانفراج فيها هكذا و ثانيهما الزاوية المجسمة و هي هيئة تحدث للجسم المحدب عند نقطة منه من حيث هو اي الجسم المحدب ذو حدود متصلة بها اي بتلك النقطة كزوايا المكعب او ذو حد كذلك اي متصل بها كزاوية رأس المخروط المستدير

و المراد بالحدود السطوح ان نهاية الجسم بالذات سطح و هذا اشمل مما قيل الزاوية المجسمة هي ما يحصل عند تلاقي السطحين لانه لايشتمل لمثل زاوية رأس المخروط فعلى هذا هي من الكيفيات المختصة بالكميات * وفي التذكرة الزاوية جسم احاط به سطوح ملتقية عند نقطة يتصل كل سطحين منها عند خط من غير ان يتحدا سطحا واحدا انتهى فعلى هذا هي من باب الكم * و قد تطلق الزاوية على المقدار ذي الزاوية كما يطلق الشكل على المشكل كذا في شرح المواقف * وزاوية القطعة عندهم هي التي يحيط بها قوس القطعة و قاعدتها والزاوية التي في القطعة هي التي يحيط بها خطان يخرجان من طرفي قاعدة القطعة و يتلاقيان على اي نقطة تفرض من قوسها والزاوية التي يحيط بها خطان يخرجان من نقطة ما على المحيط و يجوز ان قوسا منه يقال لها التي على تلك القوس كذا في تحرير اقليدس في حدود المقالة الثالثة * اعلم ان جيب الزاوية عندهم هو جيب قوس هي اي تلك القوس من مقدار تلك الزاوية ومقدار الزاوية المستقيمة الضلعين قوس بين الضلعين ومركز تلك القوس رأس تلك الزاوية ومقدار زاوية سطح الكرة التي ضلعاها من الدوائر العظام قوس بين الضلعين من دائرة عظيمة قطبها رأس تلك الزاوية و المعتبر من زوايا سطح الكرة زاوية ضلعاها من الدوائر العظام كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح بيست باب و غيره *

باب السين

فصل الهمزة * السبأية بالفتح و تخفيف الموحدة فرقة من غلاة الشيعة اصحاب عبد الله بن سبأ قال عبد الله بن سبأ لعلي انت الاله حقا فنفاه علي الى المدائن و قيل انه كان يهوديا فاسلم فاظهر الاسلام للافساد في الدين و كان في اليهودية يقول في يوشع بن نون وصي موسى عليهما السلام مثل ما قال في علي و هو اول من اظهر القول بوجوب امامة علي و منه تشعب اصناف الغلاة وقال ابن سبأ ان العلي لم يمت و لم يقتل و انما قتل ابن ملجم شيطانا تصور بصورة علي و علي في السحاب و الرعد صوته و البرق سوطه و انه ينزل بعد هذا الى الارض و يملأها عدلا و متبعوه يقولون عند سماع الرعد عليك السلام يا امير المؤمنين كذا في شرح المواقف *

سوء المزاج بالضم وسكون الواو عند الاطباء هو المرض المختص بعروضه للاعضاء المفردة اوّلا و ما يعرض للاعضاء المركبة يسمى سوء التركيب * ثم سوء المزاج قد يكون ساذجا وقد يكون ماديا و يجيئ في لفظ المرض في فصل الضاد المعجمة من باب الميم و قد يكون مختلفا و قد يكون مستويا * و اختلفوا في تفسيرهما فقال جالينوس المختلف ماخص عضوا و المستوي ماعم جميع البدن و قال الشيخ المستوي هو الذي استقر جوهر العضو و صار في حكم المزاج الاصلي و المختلف ما لا يكون كذلك ولذلك لا يؤلم المستوي لانه بطلت المقاومة بينه و بين الطبيعة و يؤلم المختلف لوجود المقاومة

و ذلک ان المزاج العرضي اما ان يكون العضو معه قد بطل استعداده للرجوع الى المزاج بسهولة او لا يكون كذلك و الاول هو المتفق كالبرص و الثاني هو المختلف كحمى العفن و على التفسير الاول يكون البرص من المختلف وحمى العفن من المستوي و بالجملة فالشيخ انما سمى المستقر مستويا لصيرورته كالمزاج الاصلي في عدم ظهور الالم وغير المستقر مختلفا لانه مخالف لمقتضى الاصلي في جانب الالم و جالينوس انما سمى العام مستويا لعمومه البدن كعموم المزاج الاصلي و غير العام مختلفا من حيث انه خلاف مقتضى الاصلي في عدم العموم و قد يكون سوء المزاج خلقيا و هو ما يكون في اصل الخلقة غير معتدل و يسمى مزاجا غير فاضل و قد يكون عارضيا و هو ما يكون في اصل الخلقة معتدلا لكن تغير عن الاعتدال بسبب سوء التدبير *

سوء الهضم عندهم هو ان لا ينهضم الطعام انهضاما تاما ويتغير فى المعدة الى بعض الكيفيات الردية *

سوء القنية بالقاف ثم النون عندهم هو مقدمة الاستسقاء و سببه ضعف الكبد و سوء مزاجها فيصيّر اللون و يبيض و ينهج الاطراف و الوجه و الاجفان خاصة و ربما فشا فى البدن كله حتى صار كالعجين و يلزمه كثرة النفخ و القراقر و يخص هذا المرض باسم فساد المزاج كذا يستفاد من بحر الجواهر و الاقسرائي * وسوء التاليف و سوء التركيب و سوء اعتبار الحمل عند المنطقيين يذكر جميعها في لفظ المغالطة في فصل الطاء المهملة من باب الغين المعجمة *

فصل الباء الموحدة * السبب بفتح السين و الموحدة فى اللغة الحبل وفى العرف العام هو كل شيئ يتوسل به الى مطلوب كما في بحر الجواهر * [وفى الجرجاني السبب فى اللغة اسم لما يتوصل به الى المقصود وفى الشريعة عبارة عما يكون طريقا للوصول الى الحكم غير موثر فيه * والسبب التام هو الذي يوجد المسبب بوجوده فقط و السبب الغير التام هو الذي يتوقف وجود المسبب عليه لكن لا يوجد المسبب بوجوده فقط انتهى *] وعند اهل العروض يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما ما يسمى بالسبب الثقيل و هو حرفان متحركان نحو لک و ثانيهما ما يسمى بالسبب الخفيف و هو حرفان ثانيهما ساكن مثل من * وعند الحكماء و يسمى بالمبدأ ايضا هو ما يحتاج اليه الشيئ اما في ماهيته او في وجوده وذلک الشيئ يسمى مسببا بفتح الموحدة المشددة و ترادفه العلة فهو اما تام او ناقص و الناقص اربعة اقسام لانه اما داخل فى الشيئ فان كان الشيئ معه بالقوة فسبب مادي او بالفعل فسبب صوري و اما غير داخل فان كان موثرا في وجوده فسبب فاعلي او في فاعلية فاعله فسبب غائي ويجيئ في لفظ العلة توضيح ذلک في فصل اللام من باب العين المهملة و قد صرح بكون هذا المعنى من مصطلح الحكماء هكذا في بحر الجواهر وشرح القانونچة * ثم انهم قالوا تأدي السبب الى المسبب ان كان دائميا اواكثريا يسمى ذلک السبب سببا ذاتيا و المسبب غاية ذاتية و ان كان التأدي

مساويا او اقليا يسمى ذلك السبب سببا اتفاقيا و المسبب غاية اتفاقية * قيل ان كان السبب مستجمعا لجميع شرائط التأدي كان التأدي دائما و السبب ذاتيا و المسبب غاية ذاتية و الا امتنع التأدي فلا يكون سببا اتفاقيا * و لا غاية اتفاقية و اجيب بان كل ما هو معتبر في تحقق التأدي بالفعل جزء من السبب اذ انتفاء المانع و استعداد القابل معتبر فيه مع انه ليس شيء منهما جزء منه فالسبب اذا انفك عنه بعض هذه الامور انفكاكا مساويا لاقترانه او انفكاكا راجحا عليه فهو السبب الاتفاقي و المسبب الغاية الاتفاقية و الا فهو السبب الذاتي و المسبب الغاية الذاتية كذا ذكر العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في فصل القوة و الفعل * وعند الاطباء هو اخص مما هو عند الحكماء قال في بحر الجواهر و اما الاطباء فانهم يخصون باسم السبب ما كان فاعلا و لا كل سبب فاعل بل ما كان فعله في بدن الانسان اوّلا و لا كل ما كان فعله كذلك فانهم لا يسمون الامراض اسبابا مع انها فاعلة الاعراض في بدن الانسان بل ما كان فاعلا لوجود الاحوال الثلث اي الصحة و المرض و الحالة الثالثة او حفظها سواء كان بدنيا او غير بدني جوهرا كان كالغذاء و الدواء او عرضا كالحرارة و البرودة و لذا عرفوه بما يكون فاعلا اولا فيجب عنه حدوث حالة من احوال بدن الانسان او ثباتها وقد يكون الشيء الواحد سببا ومرضا وعرضا باعتبارات مختلفة مثلا السعال قد يكون من اعراض ذات الجنب و ربما استحكم حتى صار مرضا بنفسه و قد يكون سببا لانصداع عرق و لفظ او في التعريف لتقسيم المحدود دون الحد فهو اشارة الى ان السبب على قسمين فالذي يجب عنه حدوث حالة من تلك الاحوال يسمى السبب الفاعل و المغير و الذي يجب عنه ثبوت حالة من تلك الاحوال يسمى السبب المديم و الحافظ * ثم السبب باعتبار دخوله في البدن و خروجه عنه ثلثة اقسام لانه اما ان لا يكون بدنيا بان لا يكون خلطيا او مزاجيا او تركيبيا بل يكون من الامور الخارجة مثل الهواء الحار او من الامور النفسانية كالغضب فان النفس غير البدن يسمى باديا لظهوره من حيث يعرفه كل احد من بدأ الشيء اذا ظهر وعرف بانه الشيء الوارد على البدن من خارج المؤثر فيه من غير واسطة و اما ان يكون بدنيا فان اوجب حالة من الاحوال المذكورة بغير واسطة كايجاب العفونة للحمى يسمى و اصلا لانه يوصل البدن الى حالة و ان اوجبها بواسطة كايجاب الامتلاء للحمى بواسطة العفونة يسمى سابقا لسبقها على الحمى بالزمان * و ايضا السبب ينقسم باعتبار آخر الى ضروري و غير ضروري لانه اما ان تمكن الحيوة بدونه و يسمى غير ضروري سواء كان مضادا للطبيعة كالسموم اولا كالتمرغ في الرمل و اما ان لا تمكن الحيوة بدونه و يسمي ضروريا و هو ستة جنس الحركة و السكون البدنيين و جنس الحركة و السكون النفسانيين و جنس الهواء المحيط و جنس النوم و اليقظة و جنس المأكول و المشروب و جنس الاستفراغ و الاحتباس و يسمى هذه بالاسباب الستة الضرورية وبالاسباب العامة ايضا و باعتبار آخر الى ذاتي و هو ما يكون تأثيره بمقتضى طبعه من حيث هو هو كتبريد الماء البارد و الى عرضي و هو مالا يكون كذلك

كتسخين الماء بحقن الحرارة و باعتبار آخر الى مختلف و غير مختلف لانه اما ان يكون بحيث اذا فارق بقي تأثيره و هو المختلف او لا يكون كذلك و هو غير المختلف * و من الاسباب الاسباب التامة هي الاسباب التي افادت البدن الكمال و منها الاسباب الكلية و هي ما يلزم من وجوده حدوث الكائنات * و عند الاصوليين هو ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير و لا توقف للحكم عليه * فبقيد الطريق خرجت العلامة لانها دالة عليه لا طريق اليه اي مفضية اليه و بقيد عدم التأثير خرجت العلة و بالقيد الاخير خرج الشرط * ثم طريق الشيئ لابد ان يكون خارجا عنه فخرج الركن ايضا * وقد جرت العادة بان يذكر في هذا المقام اقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة او مجازا و يعتبر في تعدد الاقسام اختلاف الجهات و الاعتبارات و ان اتحدت الاقسام بحسب الذوات و لهذا ذهب فخر الاسلام الى ان اقسام السبب اربعة سبب محض كدلالة السارق و سبب في معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها و سبب مجازي كاليمين سبب لوجوب الكفارة و سبب له شبهة العلية كتعليق الطلاق بالشرط* ولما رآى صاحب التوضيح ان الرابع هو بعينه السبب المجازي قسم السبب الى ثلثة اقسام و لم يتعرض للسبب الذي فيه شبهة العلل فقسمه الى ما فيه معنى العلة و الى ما ليس كذلك و سمى الثاني سببا حقيقيا ثم قال و من السبب ما هو سبب مجازا اي مما يطلق عليه اسم السبب فالسبب المحض الحقيقي ما يكون طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب الحكم و لا وجوده و لا تعقل فيه معاني العلل بوجه مّا لكن تتخلل بينه و بين الحكم علة لا تضاف الى السبب كدلالته انسانا ليسرق مال انسان فانها سبب حقيقي للسرقة من غير ان يكون موجبا او موجدا لها و قد تخللت بينها و بين السرقة علة هي فعل السارق المختار غير مضافة الى الدلالة اذ لا يلزم من دلالته على السرقة ان يسرقه البتة فان سرق لا يضمن الدال شيئا لانه صاحب سبب و السبب في معنى العلة هو الذي اضيفت اليه العلة المتخللة بينه و بين الحكم كسوق الدابة فانه سبب لما يتلف بها و علة التلف فعل الدابة لكنه مضاف الى السوق لان الدابة لا اختيار لها في فعلها و لذا يضمن سائقها ما اتلفته لان السبب حينئذ علة العلة و السبب المجازي كاليمين بالله او الطلاق و العتاق لوجوب الكفارة او لوجود الجزاء فان اليمين شرعت للبر و البر لا يكون طريقا الى الكفارة او الجزاء ابدا و لكن لما كان يحتمل ان يفضي الى الحكم عند زوال المانع سمي سببا مجازا باعتبار مايؤل و لكن ليس هو بمجاز خالص بل مجاز يشبه الحقيقة هذا * ثم اعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره و لا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب و ان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة و يطلق عليه اسم السبب مجازا و ان لم يكن هو الغرض كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم و هو بصنع المكلف و ليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة فهو سبب و ان ادرك العقل تأثيره يخص

باسم العلة فاحفظ هذه الاصطلاحات المختلفة حتى لا يقع لك خبط في عبارات القوم هكذا يستفاد من نور الانوار شرح المنار و التوضيح و التلويح •

السحاب بالفتح بمعني ابر و يطلق ايضا على قرحة اقل حجما من القتام و القتام قشور شبيهة بالدخان منتشرة في سواد العين كذا في بحر الجواهر • و في الموجز والسحاب قرحة على سواد العين اصغر و اشد عمقا و بياضا انتهى • و يطلق ايضا على الرسوب الطافي • و يسمى غماما ايضا و قد سبق في فصل الباء الموحدة من باب الراء المهملة •

الانسحاب هو عند النحاة سبق في لفظ التابع في فصل العين المهملة من باب التاء المثناة الفوقانية •

السكوب بالفتح هو ان تغلى الادوية وتصبّ على العضو قليلا قليلا و يجيء في لفظ النطول في فصل اللام من باب النون • و في بحر الجواهر السكوبات بالفتح هي السيالات التي تصب على الاعضاء قليلا قليلا عن قريب قال ابو الفرج الفرق بينه وبين النطول ان النطول يستعمل في الشيء الغليظ و يشبه ان يكون من النطل و هو الدردي و السكوب يستعمل في الشيء الرقيق •

السلب بفتح السين و اللام لغةً المسلوب اي ما ينزع من الانسان وغيره و شرعا مَرْكب القتيل و ما عليهما اي على المركب و القتيل من السلاح و الثياب و السرج و اللجام و غيرها بخلاف ما معه من غلام او مركب آخر او الامتعة و غيرها فانه ليس بسلبه بل من جملة الغنائم فلا يدخل تحت قول الامام من قتل قتيلا فله سلبه هكذا في البرجندي و جامع الرموز في كتاب الجهاد • وعند الصوفية السلب بسكون اللام هو ما في كشف اللغات سلب در اصطلاح سالكان سلبِ اختيار سالك را گويند در جميع احوال و اعمال ظاهري و باطني • ويطلق السلب عند المنطقيين والحكماء سواء كان بفتحتين او بفتح الاول و سكون الثاني على مقابل الايجاب قالوا الايجاب و السلب قد يراد بهما الثبوت و اللاثبوت فثبوت شيء لشيء ايجاب و انتفائه عنه سلب و قد يعبر عنهما بالوقوع و اللاوقوع و بوقوع النسبة و لا وقوعها و قد يراد بهما ايقاع النسبة و انتزاعها اي رفعها • و بعبارة اخرى الايجاب ايقاع النسبة الثبوتية و السلب رفع الايجاب اي الثبوت اذ لو اريد به الايقاع لزم ان لا يتحقق السلب الا بعد تحقق الايجاب فيجب ان توقع النسبة في كل سالبة و ترفعها و هل هذا الّا تناقض و يمكن ان يراد به الايقاع و يدفع الايراد بالفرق بين جزء الشيء و جزء مفهومه فان البصر ليس جزءا من العمى و الا لم يتحقق الا بعد تحققه بل هو جزء من مفهومه فالايجاب جزء من مفهوم السلب و ليس جزءا من السلب • ثم اعلم ان هذا المعنى هو المعتبر في ايجاب القضية و سلبها لا المعنى الاول و الا لكانت كل قضية صادقة فالقضية الموجبة ما اشتمل على الايجاب و السالبة ما اشتمل على السلب اشتمال الدال على المدلول في القضية الملفوظة و اشتمال المشروط على الشرط في القضية المعقولة كاشتمال الكل على الجزء حتى لا يرد ان الايقاع علم فكيف يكون جزء

من المعلوم الذي هو القضية * اعلم انهم قالوا الموجبة تستدعي وجود الموضوع دون السالبة يعني ان صدق الموجبة يستلزم وجود الموضوع حال ثبوت المحمول له و اتحاده معه في ظرف ذلك الموضوع ان ذهنا فذهنا و ان خارجا فخارجا و ان ساعة فساعة و ان دائما فدائما بخلاف صدق السالبة فانه لا يستلزم وجود الموضوع بل قد يصدق بانتفائه ضرورة ان ما لاثبوت له في نفسه فكيف يثبت له غيره لكن تحقق مفهوم السالبة في الذهن يستلزم وجود موضوعه في الذهن حال الحكم فقط قال شارح اشراق الحكمة قولنا لابد للاثبات من ان يكون على ثابت بخلاف النفي فانه يجوز على المنفي ليس معناه ما يسبق الى الفهم و هو ان موضوع السالبة يجوز ان يكون معدوما في الخارج دون موضوع الموجبة على ما ظن و علل به كون السالبة اعم من الموجبة لان موضوع الموجبة ايضا قد يكون معدوما في الخارج كقولنا اجتماع الضدين محال و لا ان موضوع الموجبة يجب ان يتمثل في خارج او ذهن دون موضوع السالبة لان موضوع السالبة لابد ان يكون كذلك بل معناه ان السلب يصح عن الموضوع الغير الثابت اي اذا اخذ من حيث هو غير ثابت على معنى ان للعقل ان يعتبر هذا في السلب بخلاف الاثبات فانه و ان صح على الموضوع الغير الثابت لكن لا يصح عليه من حيث هو غير ثابت بل من حيث ان له ثبوتا ما لان الاثبات يقتضي ثبوت شيئ حتى يثبت له شيئ و لذا صح ان يقال المعدوم من حيث هو معدوم ليس بزيد و لا يصح ان يقال بانه من حيث هو معدوم زيد بل من حيث له ثبوت في الذهن و لغفلة الجمهور عن هذه الحيثية لدقتها و غموضها ظن ان العموم انما هو لجواز كون موضوع السالبة معدوما في الخارج دون الموجبة و لا يصح ذلك الا بان يؤل بما ذكرنا و يقال مرادهم منه ان السلب يصح عن المعدوم من حيث هو معدوم دون الايجاب فيستقيم و لا يرد الاشكال فتمحض بما ذكرنا ان المراد بوجود الموضوع في الموجبة و السالبة شيئ واحد وهو تمثله في وجود او وهم ليحكم عليه بحسب تمثله و ان السالبة البسيطة انما تكون اعم من الموجبة المعدولة المحمول اذا كان موضوعها غير ثابت و اخذ من حيث هو غير ثابت لاستحالة اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث هو غير ثابت او منتف لتوقف اثبات الشيئ للشيئ على ثبوته في نفسه * و اما ان لم يؤخذ من حيث هو غير ثابت بل اخذ من حيث ان له ثبوتا ما في الذهن فيمكن اثبات عدم محمول السالبة لموضوعها من حيث له ثبوت و تتلازمان حينئذ لكن نحن لا نأخذ موضوع السالبة من حيث هو غير ثابت بل من حيث هو ثابت اي متمثل في وجود او وهم على ما هو المصطلح و المتعارف و على هذا تتلازمان في جميع القضايا انتهى ما في شرح اشراق الحكمة * ثم اعلم ان متأخري المنطقيين اعتبروا قضية سالبة المحمول و حكموا بان موجبتها مساوية للسالبة البسيطة فكما ان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع فكذلك الموجبة السالبة المحمول * و فرقوا بينهما بان في السالبة المحمول زيادة اعتبار اذ في السالبة نتصور الطرفين و النسبة بينهما و نرفع تلك النسبة و في سالبة المحمول نتصور الطرفين و النسبة و نرفعها ثم نعود

و نحمل ذلك السلب على الموضوع فانه اذا لم يصدق ايجاب المحمول على الموضوع يصدق سلبه عليه فتكرر اعتبار السلب فيها بخلاف السالبة فان فيها اربعة امور تصور الموضوع و تصور المحمول و تصور النسبة الايجابية و سلبها و فى السالبة المحمول خمسة اشياء و هي تلك الامور الاربعة مع حمل السلب على الموضوع و هكذا الحال فى السالبة الموضوع فانه قد حمل فيها سلب العنوان على الموضوع و من ههنا تسمعهم يقولون معنى السالبة المحمول ان الموضوع شيئ سلب عنه المحمول و معنى السالبة الطرفين ان شيئا سلب عنه الموضوع هو شيئ سلب عنه المحمول ومعنى السالبة ان الموضوع سلب عنه المحمول فالسالبة و سالبة المحمول تشتركان في ان السلب خارج عن المحمول فيهما جميعا و انما الفرق بينهما بزيادة اعتبار كما عرفت فلذا لاتستدعيان وجود الموضوع * و اما الفرق بين السالبة و سالبة الطرف سواء كانت سالبة الموضوع او سالبة المحمول او سالبة الطرفين و بين المعدولة الموضوع و معدولة المحمول و معدولة الطرفين فبخروج السلب و عدم خروجه هذا ما قالوا * و فيه نظر لان قولهم نعود و نحمل ذلك السلب على الموضوع يقتضي ان يكون السلب جزا من المحمول و هو يناقض قولهم ان السلب خارج عن المحمول فيهما معا * و كذا الحال في سالبة الموضوع الا ان يتكلف و يقيد الموضوع و المحمول بالاولين اللذين و رد عليهما السلب و على هذا يدخل اقسام سالبة الطرف فى المحصلة فلابد من تخصيص قولهم ان الموجبة المحصلة تقتضي و جود الموضوع بماعدا سالبة المحمول او تخصيص تقسيم المعدولة و المحصلة بما بقي على موضوعه و محموله الاولين بان لم يرجع في موضوعه من وضع الى وضع آخر و لا في محموله من حمل الى حمل آخر حتى تخرج اقسام سالبة الطرف من القسمين معا * و ايضا المقدمة القائلة بان ثبوت الشيئ للشيئ يستلزم ثبوت المثبت له لا يستثنى العقل منها الامر السلبي * و ايضا المفهوم من كلام الشيخ و غيره ان الايجاب مطلقا يقتضي و جود الموضوع و انه لا فرق بين ما سموه سالبة المحمول و المعدولة فالموجبة مطلقا تقتضي وجود الموضوع لاجل معنى الرابطة لا لاقتضاء المحمول ذلك * و الحق ان السالبة المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضية ذهنية لان اتصاف الموضوع بسلب المحمول عنه انما هو فى الذهن فتقتضي وجود الموضوع فى الذهن لا فى الخارج فيكون بينها و بين السالبة الخارجية تلازم و يرد عليه ان نفس السلب و ان كان امرا اعتباريا ذهنيا لكن يجوز ان يكون الاتصاف به في الخارج لما تقرر ان الاتصاف الخارجي لا يستدعي وجود الصفة فى الخارج بل انما يقتضي وجود الموصوف فيه كما فى الاتصاف بالعمى * و يمكن ان يجاب بان الموجبة السالبة المحمول يصدق عند عدم موضوعها فى الخارج مطلقا كما في قولك العمى ليس بموجود و قد تقرر ان الايجاب مطلقا يستدعي وجود الموضوع فلابد ان تكون هذه القضية ذهنية لوجود الموضوع فى الذهن فكذا سائر الموجبات السالبة المحمول لعدم الفرق * و لا يخفى ان للمناقشة فيه مجالا و قد بقيت ههنا ابحاث تركناها

حذرا من الاطناب فان شئت فارجع الى كتب المنطق

سلب المزيد وسلب القديم يذكر في لفظ السلوك في فصل الكاف من باب السين المهملة

اسلوب الحكيم عند اهل المعاني هو تلقي المخاطب بغير ما يترقب بحمل كلامه على خلاف مراده تنبيها له على انه هو الاولى بالقصد و هو من خلاف مقتضى الظاهر كقول القبعثرى للحجاج حين قال الحجاج له متوعدا اياه لاحملنك على الادهم يعني به القيد مثل الامير يحمل على الادهم و الاشهب [فابرز القبعثرى و عيد الحجاج في معرض الوعد و تلقاه بغير ما يترقب بان حمل لفظ الادهم الذي في كلام الحجاج على الفرس الادهم اي الذي غلب سواده حتى ذهب البياض الذي فيه و ضم اليه الاشهب اي الذي غلب بياضه حتى ذهب ما فيه من السواد قرينةً على تعيين مراد القبعثرى و دفعا لمراد الحجاج فان مراد الحجاج انما هو القيد فنبه على ان الحمل على الفرس الادهم هو الاولى بان يقصده الامير اي من كان مثل الامير في السلطنة و بسط اليد فجدير بان يقصد بان يعطي المال لا ان يقصد بان يقيد و يعذب بالنكال * ثم قال الحجاج له ثانيا اردت به الحديد فقال القبعثرى الحديد خير من البليد فحمل الحديد ايضا على خلاف مراد الحجاج اي الجلد الماضي في الامور * و اصل القصة ان القبعثرى الشاعر كان جالسا في بستان مع جملة الادباء و كان الزمان زمان الحصرم فجرى ذكر الحجاج في ذلك المجلس فقال القبعثرى تعريضا على الحجاج اللهم سوّد وجهه واقطع عنقه و اسقني من دمه فاُخبِر الحجاج بذلك فاحضر القبعثرى و هدده فقال القبعثرى اردت بذلك الحصرم فقال له الحجاج لاحملنك الى آخر القصة فانظر الى ذكاوة القبعثرى فقد سخر الحجاج بهذا الاسلوب حتى تجاوز عن جريمته واحسن اليه و انعم عليه هكذا في المطول و حاشية الچلپي في آخر الباب الثاني *] و لفظ الاسلوب بضم الهمزة و سكون السين بمعني روش و راه و وجه التسمية ظاهر [و في اصطلاحات الجرجاني اسلوب الحكيم هو عبارة عن ذكر الاهمّ تعريضا للمتكلم على تركه الاهم كما قال الخضر عم حين سلم عليه موسى عم انكارا لسلامه لان السلام لم يكن معهودا في تلك الارض بقوله انّى بارضك السلام فقال موسى عم في جوابه انا موسى كانه قال اجبت عن اللائق بك و هو ان تستفهم عني لا عن سلامي بارضي فقول موسى هو اسلوب الحكيم انتهى] * [و في المطول و يلقى السائل بغير ما يترقب تنزيل سؤاله منزلة غيره تنبيها على ان ذلك الغير هو الاولى بحال السائل او المهم له كقوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس و الحج فقد سألوا عن السبب في اختلاف القمر في زيادة النور و نقصانه حيث قالوا ما بال الهلال يبدؤ دقيقا مثل الخيط ثم يتزايد قليلا قليلا حتى يمتلأ و يستوي ثم لايزال ينقص حتى يعود كما بدأ ولا يكون على حالة واحدة فاجيبوا ببيان الغرض من هذا الاختلاف و هو ان الاهلة بحسب ذلك الاختلاف معالم يوقّت بها الناس امورهم من المزارع و المتاجر و آجال الديون

والصوم و معالم الحج و ذلک للتنبيه علی ان الاولی بحال السائلين ان يسئلوا عن الغرض لا عن السبب فانهم ليسوا ممن يطلعون بسهولة علی ما هو من دقائق علم الهيئة و ايضا لا يتعلق لهم به غرض و ايضا لم يعطَ الانسان عقلا بحيث يدرک به ما يريد من حقائق الاشياء و ماهياتها و لهذا لم يجب في الشريعة البحث عن حقائقها انتهی *]

الاسهاب بالهاء عند اهل المعاني اعم من الاطناب و هو التطويل لفائدة اولا لفائدة * و قيل هو الاطناب و يجيئ في فصل الباء الموحدة من باب الطاء المهملة *

فصل التاء المثناة الفوقانية * السبات بالضم و فتح الموحدة النوم و اصله الراحة قال الله تعالی و جعلنا نومكم سباتا * و عند الاطباء نوم طويل غرق ثقيل و المراد بالطويل ان يكون زائد المقدار علی النوم الطبيعي و بالغرق ان لا يكون مخلوطا بالتململ و الحركة كنوم الصحاح فانه لا يخلو عن ادنی تململ و حركة من جانب الی جانب و بالثقيل ان يكون صاحبه عسر التنبه بالتنبيه هكذا في بحر الجواهر و الاقسرائي *

السبات السهري عند الاطباء اسم لورم دماغي عن بلغم و صفراء فهو علة سرسامية مركبة من السرسام البارد و الحار * و علامته مركبة من علامتي السرسامين و قد يغلب البلغم فتغلب علاماته و يسمی سباتا سهريا و قد تغلب الصفراء فتغلب علاماتها و يسمی سهرا سباتيا * و علاجه مركب من علاجي السرسامين * و قد يسميه البعض بالشخوص و ليس كذلک بل الشخوص نوع من الجمود كذا قال الشيخ هكذا في بحر الجواهر و الموجز *

السكت بالفتح و سكون الكاف عند القراء هو قطع الصوت زمنا دون زمن من غير تنفس و اختلفت الفاظ الائمة فی التأدية عنه بما يدل علی طوله و قصره فعن حمزة رحمه الله فی السكت علی الساكن قبل الهمزة سكتة يسيرة * و قال الاشناني سكتة قصيرة * و عن الكسائي سكتة مختلسة من غير اشباع * و قال ابن غليون وقفة يسيرة * و قال مكي وقفة خفيفة * و قال ابن شريح دقيقة * و عن قتيبة من غير قطع نفس * و عن الداني سكتة لطيفة * و عن الجعفر قطع الصوت زمانا قليلا اقصر من زمن اخراج النفس لانه ان طال صار وقفا * و في عبارات اُخر قال ابن الجذري و الصحيح انه مقيد بالسماع و النقل و لا يجوز الا فيما صحت الرواية به بمعنًی مقصود بذاته * و قيل يجوز في رؤس الآي مطلقا حالة الوصل لقصد البيان كذا فی الاتقان * و قد يطلق علی الوقف و يجيئ في فصل الفاء من باب الواو مع بيان الفرق بينه و بين القطع و الوقف * و السكتة بالفتح عند الاطباء هي تعطل الاعضاء عن الحس و الحركة الا التنفس لسدة كاملة في بطون الدماغ الثلثة و مجاري روحه و هذا المرض قد يسمی باسم عرض يلزمه و هو السكوت كما يسمی الصرع باسم عرض يلزمه و هو السقوط * و الفرق بين الميت و المسكوت يعسر جدا و لذا حرم الدفن الی تيقن الحال و ظهور الموت هٰكذا في بحر الجواهر و الاقسرائي *

السمت بالفتح و سكون الميم في اللغة بمعنى راه و روش نيك و راه راست يافتن و عند اهل الهيئة قوس من الافق محصورة بين الدائرة السمتية اي دائرة الارتفاع المسماة بدائرة السمت ايضا وبين دائرة اول السموت المسماة ايضا بالدائرة المشرق و المغرب و هي دائرة عظيمة تمر بقطبي الافق و قطبي نصف النهار * وقطبا اول السموت نقطتا الشمال و الجنوب و هي تقطع نصف النهار على نقطتي سمت الرأس و القدم على زوايا قوائم * و قطبا نصف النهار نقطتا المشرق و المغرب * وقطبا الافق نقطتا سمت الرأس و القدم فدائرتا الافق و نصف النهار تمران بقطبي اول السموت * و دائرة الارتفاع وهي العظيمة المارة بقطبي الافق و بكوكب ما تقطع الافق بنقطتين على زوايا قوائم وهما غير ثابتتين بل منتقلتان على دائرة الافق بحسب انتقال الكوكب من موضع الى موضع في الارتفاع و الانحطاط و تسمى كلواحدة من نقطتي التقاطع نقطة السمت و النقطة السمتية و الخط الواصل بين هاتين النقطتين يسمى خط السمت و بحسب انتقال التقاطعين ينتقل ايضا قطبا الدائرة السمتية على الافق * و القوس الواقعة من دائرة الافق بين احدى نقطتي التقاطع اي بين احدى نقطتي السمت وبين احدى نقطتي المشرق و المغرب تسمى قوس السمت * فمبدأ السمت نقطتا المشرق و المغرب و تمام السمت هي القوس الواقعة من الافق بين احدى نقطتي السمت و بين احدى نقطتي الجنوب و الشمال فابتداء السمت من دائرة اول السموت و لذا سميت بها فان دائرة الارتفاع اذا انطبقت عليها كانت دائرة الارتفاع بحيث ليس لها قوس سمت لان نقطتي التقاطع قد انطبقتا على نقطتي المشرق و المغرب فلا تنحصر من الافق قوس بين احدهما وبين احدى نقطتي المشرق و المغرب و اذا فارقتها دائرة الارتفاع ابتداء السمت و تتزايد الى ان تنطبق دائرة الارتفاع نصف النهار و حينئذ تصير قوس السمت ربعا من الدور و لا يكون هناك تمام سمت هذا * و قال عبد العلي البرجندي الظاهر ان نقطة السمت هي نقطة التقاطع التي هي اقرب الى الكوكب فتكون قوس السمت هي الواقعة بين تلك النقطة و مشرق الاعتدال و مغربه ايهما يكون اقرب * و القوس الواقعة في الربع المقابل بين التقاطع الآخر و مغرب الاعتدال او مشرقه و ان كانت مساوية لقوس السمت لكن لاتسمى قوس السمت كما لايخفى على من يزاول الاعمال الحسابية انتهى * و بالنظر الى هذا قال عبد العلي القوشجي في رسالة فارسية دائرهٔ ارتفاع عظيمه آن بود كه بدو قطب افق و بنقطهٔ مفروضه از فلك البروج گذرد و قوسي از افق كه ميان اين دائرهٔ و دائره اول السموت گذرد از جانب اقرب آن را قوس سمت آن نقطهٔ مفروضه گويند و سمت ارتفاع آن نقطه نيز گويند اگر آن نقطه فوق الارض باشد و اگر تحت الارض بود سمت انحطاط آن نقطه گويند انتهى * پس قوس سمت اعم است از سمت ارتفاع و سمت انحطاط هذا الذي ذكر هو المشهور * و ذهبت طائفة الى عكس هذا فقالوا قوس السمت قوس من الافق بين نقطة السمت و نقطة الشمال و الجنوب بشرط ان لا يكون اكثر من الربع

وتمام السمت قوس منه بين نقطة السمت ونقطة المشرق و المغرب بشرط ان تكون اقل من الربع فعلى هذا مبدأ السمت نقطتا الشمال و الجنوب و تكون دائرة نصف النهار هي دائرة اول السموت و تكون اول السموت مسماة بدائرة المشرق و المغرب كذا ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الچغمني * وقال في شرح التذكرة اعلم ان عرض تسعين مستثنى من هذه الاحكام لعدم تعين نقطتي المشرق و المغرب و نقطتي الشمال و الجنوب هناك * و اعلم ايضا ان النقطة المطلوب ارتفاعها او انحطاطها ان كانت في شمال اول السموت فالسمت شمالي و ان كانت في جنوبها فالسمت جنوبي و ان كان الارتفاع او الانحطاط شرقيا فالسمت شرقي و ان كان غربيا فهو غربي انتهى * بدانكه اسطرلابى كه بران دوائر سموت رسم كنند يعنى دوائر ارتفاع آنرا اسطرلاب مسمت خوانند *

سمت الرأس عند اهل الهيئة نقطة من الفلك ينتهي اليها الخط الخارج من مركز العالم على استقامة قامة الشخص ويقابله سمت القدم و سمت الرجل بكسر الراء المهملة * اعلم انه اذا قام شخص على طرف قطر من اقطار الارض و اخرج ذلك القطر على استقامة قامته من الطرفين الى سطح الفلك الاعلى حدثت فيه نقطتان فالتي منهما اقرب من ذلك الشخص تسمى سمت الرأس لانها اقرب الى رأسه و الاخرى سمت القدم و سمت الرجل * واما ما قيل ان سمت الرأس هو ما يحاذي رأس ذلك الشخص ففيه ان المقصود و ان كان ظاهرا لكن يرد على ظاهره ان سمت القدم ايضا على محاذاة رأسه كذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة *

سمت الطالع عندهم قوس من الافق بين فلك البروج اي نقطة الطالع و بين دائرة الارتفاع فان الافق و فلك البروج يتقاطعان على نقطتين تسمى احدهما وهي التي في جهة الشرق بالطالع و الاخرى وهي التي في جهة الغرب بالغارب وهما قد تكونان بعينهما نقطتي المشرق و المغرب كما اذا كان الاعتدالان على الافق و قد تكونان غيرهما فدائرة الارتفاع اذا قطعت الافق على غير نقطتي الطالع و الغارب فهناك قوس من الافق بين الطالع وبين نقطة تقاطع دائرة الارتفاع مع الافق و تلك القوس بشرط كونها من الافق الشرقي تسمى قوس السمت من الطالع اذ لو كانت من الافق الغربي فلا تسمى سمت الطالع فالمراد بالافق في التعريف هو الافق الشرقي * ثم ان سمت الطالع يتحد بسمت الارتفاع المذكور سابقا اذا كان الطالع احد الاعتدالين * و اعلم ان دوائر الارتفاع غير متناهية ولا يعلم ان المراد ههنا اي دائرة منها والا شبه ان تراد منها دائرة ارتفاع كوكب يستخرج الطالع منه و ان دائرة الارتفاع اذا مرت بالجزء الطالع لا يكون له سمت وكذا اذا انطبقت دائرة البروج على الافق في عرض يساوي تمام الميل الكلي فانه لايكون حينئذ سمت طالع هذا خلاصة ما ذكر عبد العلي البرجندي في حاشية الچغمني *

سمت القبلة عندهم نقطة من الافق اذا واجهها الانسان كان مواجها للقبلة * و اما قوس سمت القبلة

للبلد وقد تسمى بقوس انحراف سمت القبلة ايضا و بانحراف سمت القبلة ايضا و قد يطلق سمت القبلة على هذه القوس ايضا على ما ذكره القاضي الرومي فقوس من دائرة الافق فيما بين دائرة نصف النهار و الدائرة المارة بسمت رؤس اهل البلد و رؤس اهل مكة فنقول البلد بالقياس الى مكة شرفها الله ان كان شماليا فقط او جنوبيا فقط فهما تحت نصف نهار واحد فيتوجه المصلي على الاول الى نقطة الجنوب و على الثاني الى نقطة الشمال فنقطتا الشمال و الجنوب هما سمت القبلة و ليس ههنا للبلد قوس سمت القبلة * و ان كان البلد شرقيا عنها او غربيا فقط او واقعا عنها بين الشرق و الشمال او الشرق و الجنوب تفرض هناك دائرة عظيمة تمر بسمتي رأس اهل البلد ومكة و تقاطع افق على نقطتين غير نقطتي الشمال و الجنوب فتنحصر قوس من الافق بين احدهما و بين احدى نقطتي الشمال و الجنوب فتلك القوس هي سمت القبلة للبلد لان المصلي يجب ان ينحرف عن نقطة الجنوب او الشمال بمقدار تلك القوس ليكون مواجها للقبلة هكذا ذكر السيد الشريف في شرح الملخص * قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجغمني هكذا وقع في كتب الهيئة من غير تعيين ان هذه القوس من اي ربع من ارباع الافق تؤخذ و التحقيق ان مكة ان كانت غربية عن البلد وكان طولها اقل من طوله فان وقعت نقطة تقاطع الدائرة السمتية في الربع الغربي الجنوبي كانت قوس السمت من ذلك الربع مبتدأة من نقطة الجنوب و ان وقعت في الغربي الشمالي كانت قوس السمت منه مبتدأة من نقطة الشمال و ان كان طول مكة اكثر من طوله كانت نقطة تقاطع السمتية في الجانب الشرقي و مبدأ السمت على قياس مامر و ان كان طول مكة مثل طول البلد لايكون للبلد سمت قبلة بهذا المعنى * و قال في شرح بيست باب خط سمت قبله فصل مشترك است ميان سطح افق حسي و دائرة عظيمه كه بسمت راس مكه و راس بلد مفروض گذرد و سمت قبله نقطهٔ تقاطع اين دائره است با افق بلد آن تقاطع كه در جهت مكه بود و انحراف سمت قبله قوسي است از دائرهٔ افق ما بين خط سمت قبله و خط نصف النهار بشرطيكه از ربع زياده نبود * وخط نصف النهار فصل مشترك است ميان سطح افق حسي و دائرهٔ نصف النهار *

فصل الجيم * **السحج** بفتح السين و الحاء المهملة في اللغة خراشيدن و پوست باز كردن و يقال حقيقة عند الاطباء على تفرق اتصال منبسط في سطح عضو زال معه شيئ من ظاهر ذلك السطح عن موضعه ومجازا على ما كان من هذا التفرق في السطح الباطن من الامعاء ثم اشتهر هذا المجاز عندهم حتى اذا اطلق لفظ السحج بادر منه هذا المعنى الى الفهم كذا في بحر الجواهر وقد سبق في لفظ الخدش ايضا في فصل الشين من باب الخاء المعجمتين *

[**السفاتج** جمع سفتجة معرب سفته و سفته بمعنى الشيئ المحكم و سمي هذا القرض به لاحكام امره * و في المغرب السفتجة بضم السين و فتح التاء واحدة السفاتج و صورتها ان يدفع الى تاجر مالا قرضا

ليدفعه الى صديقه في بلده و انما يدفعه على سبيل القرض لا على طريق الوديعة لان ذلك التاجر لايدفع عين ذلك المال بل انما يؤديه مثله فلا يكون وديعة و انما يقرضه ليستفيد المقرض سقوط خطر الطريق وبعبارة اخرى هي ان يقرض انسانا ليقضيه المستقرض في بلد يريده المقرض ليستفيد به سقوط خطر الطريق وهوفي معنى الحوالة وهذا مكروه لانه نوع نفع استفاد به المقرض و قد نهى رسول الله صلى الله عليه و سلم عن قرض جرّ نفعا هكذا في الهداية و الكفاية *]

فصل الحاء المهملة * [السبحة الهباء فانه ظلمة خَلَق الله فيها الخلقَ ثم رشّ عليهم من نوره فمن اصابه من ذلك النور اهتدى ومن اخطأ ضل و غوى كذا في الجرجاني * و في الاصطلاحات الصوفية هي الهباء المسماة بالهيولى لكونها غير واضحة ولا موجودة الا بالصور لا بنفسها *]

[التسبيح تنزيه الحق عن نقائص الامكان و امارات الحدوث و عن عيوب الذات و الصفات و كذلك التقديس كذا في الجرجاني *]

المنسرح اسم فاعل است از انسراح بمعني برهنه شدن و بيرون آمدن از جامه و در اصطلاح اهل عروض اسم بحريست از بحور مشتركه در ميان عرب و عجم و اصل اين بحر مستفعلن مفعولات بضم تا است چهار بار و اين بحر در نقصان اركان بحدي ميرسد كه آنچه بر وزن دو ركن است همچون من يشتري الباذ نجان كه بر وزن مستفعلن مفعولات است در اشعار عرب آنرا مصراع تمام ميدارند و اين نقصان و اختصار را به بيرون آمدن از جامه تشبيه كرده اند و اين بحر را منسرح گفته و اين بحر مثمن و مسدس هردو مستعمل است كذا في عروض سيفي [و نيز در عروض سيفي مذكور است كه اين بحر را ازان جهت منسرح كونيه كه انسراح در لغت آساني و رواني است و چون در اركان اين بحر سببها مقدم اند بر وتد آسان تر گفته مى شود] و تحقيق زحافهاي اين بحر از كتب عربيه و فارسية عروض معلوم بايد كرد *

السطح بالفتح و سكون الطاء المهملة بمعنى بام و بالاي هر چيز كما في الصراح و عند بعض المتكلمين هوالجواهر الفردة المنضمة في جهتين فقط اي في الطول و العرض و قد يسمى سطحا جوهريا * و عند الحكماء هو العرض المنقسم في جهتين فقط [اى العرض الذي يقبل الانقسام طولا و عرضا لا عمقا و نهايته الخط و الخط عرض يقبل الانقسام في جهة واحدة اي طولا فقط و نهايته النقطة و النقطة عرض لا يقبل الانقسام اصلا اي لا طولا و لا عرضا و لا عمقا] و السطح يسمى بسيطا ايضا وهو عندهم قسم من المقدار الذي هو الكم المتصل كما يجيئ في موضعه و هو قسمان اما مفرد و هو ما يعبر عنه باسم واحد كثلثة و كجذر خمسة و اما مركب و هو ما يعبر عنه باسمين و يسمى ذا الاسمين كثلثة و جذر خمسة مجموعين وايضا اما مستو و هو مايكون الخطوط المستقيمة المفروضة عليه متحاذية اي متقابلة بان لا يكون بعضها ارفع و بعضها اخفض فخرج سطح الكرة لعدم كون الخطوط المفروضة عليه مستقيمة و سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين لعدم

كون الخطوط المفروضة عليه متحاذية * او يقال هو ما يماسه جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه في اي جهة تخرج فبقيد المستقيمة خرج سطح الكرة و بقيد اي جهة يخرج سطح الاسطوانة و المخروط المستديرين فانه و ان ماسته جميع الخطوط المستقيمة المخرجة عليه لكن لا في اي جهة بل في بعضها و اما غير مستو و هو بخلافه فان كان بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه اي في ذلك السطح المقطوع دائرة اما في جميع الجهات كسطح الكرة او في بعضها كسطح المخروط و الاسطوانة المستديرين فهو مستدير * و قد يخص السطح المستدير بالاول اي بما اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه الدائرة في جميع الجهات فيكون المستدير بهذا المعنى مرادفا للسطح الكروي * و قد يطلق على سطح الاسطوانة المستديرة و على سطح احدى نهايتيه نقطة و الاخرى محيط دائرة تكون بحيث تتساوى الخطوط المخرجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط وهو السطح المخروطي * و ان لم يكن السطح الغير المستوي بحيث اذا قطع بسطح مستو حدثت فيه دائرة في جميع الجهات او في بعضها يسمى منحنيا و محدبا هكذا يستفاد من شرح خلاصة الحساب * قال عبد العلي البرجندي في حاشية الجغمني السطح المستدير يطلق على معنيين احدهما عام شامل لسطح الاسطوانة و المخروط و البيضي و غيرها وهو الذي اذا قطع بسطح مستو في بعض الجهات تحدث دائرة و ثانيهما خاص و هو الذي اذا قطع بسطح مستو في اي جهة كانت تحدث دائرة و قد يطلق السطح المستدير على بعضه انتهى * ثم ان كلا من المستوي و المستدير اما متواز او غير متواز و يجيئ في لفظ التوازي في فصل الياء التحتانية من باب الواو * و السطح المحدب و السطح المقعر من الفلك يجيئ في فصل الكاف من باب الفاء *

السطح التنيني هو قطعة من سطح الكرة يحيط بها نصفا محيطي دائرتين عظيمتين المفروضتين على سطح تلك الكرة و المجسم الذي يحيط به هذا السطح و نصفا سطحي الدائرتين المذكورتين يسمى ضلع الكرة هكذا ذكر عبد العلي البرجندي في شرح التذكرة في الفصل الاول من الباب الرابع *

السطوح المتشابهة هي التي زواياها متساوية و اضلاعها المحيطة بالزوايا المتساوية متناسبة *

السطوح المتكافية الاضلاع هي التي اضلاعها متناسبة على التقديم و التأخير اي يقع في كل منها مقدم و تال كما اذا كان شكلان نسبة ضلع من احدهما الى ضلعه من الآخر كنسبة ضلع آخر من الآخر الى ضلع آخر من الاول كذا في تحرير اقليدس و حواشيه في صدر المقالة السادسة *

السطح المطوق قد ذكر في لفظ الحلقة في فصل القاف من باب الحاء المهملة *

المسطح بفتح الطاء المشددة عند المحاسبين و المهندسين يطلق على شكل يحيط به خط واحد او اكثر كما يجيئ في فصل اللام من باب الشين المعجمة و على شكل مسطح قائم الزوايا يحيط باحدى زواياه خطان مختلفان كما في حاشية تحرير اقليدس وهذا هو المستطيل فعلى هذا يكون مباينا للمربع * و في تلك

الحاشية ايضا و يقال المسطح هو الذي يحصل من ضرب احد الخطين المحيطين باحدى الزوايا القائمة في الآخر انتهى فعلى هذا يكون المسطح اعم من المربع * وفي تحرير اقليدس العدد المسطح هو المجتمع من ضرب عدد في عدد ويحيط به عددان هما ضلعاه متساويين كانا او مختلفين * والعدد المربع هو المجتمع من ضرب عدد في مثله و يحيط به عددان متساويان انتهى * و في تلك الحاشية فالعدد المربع اخص من العدد المسطح * و المفهوم من شرح خلاصة الحساب انهما متباينان حيث قال المسطح هو حاصل ضرب عدد في عدد آخر اي لا في نفسه كالعشرين الحاصل من ضرب الاربعة في الخمسة فان حاصل ضرب العدد في نفسه يسمى مربعا وقد صرح في تلك الحاشية بذلك ايضا حيث قال سمّوا كل عدد يجتمع من ضرب عددين مختلفين احدهما في الآخر مسطحا *

التسامح بالميم في عرف العلماء استعمال اللفظ في غير حقيقته بلا قصد علاقة مقبولة ولا نصب قرينة دالة عليه اعتمادا على ظهور الفهم في ذلك المقام كذا ذكر الچلپي في حاشية التلويح في الخطبة * [وفي اصطلاحات السيد الجرجاني هو ان لا يعلم الغرض من الكلام و يحتاج في فهمه الى تقدير لفظ آخر *

السماحة هي بذل ما لا يجب تفضلا كذا في اصطلاحات السيد الجرجاني *

المسامحة ترك ما يجب تنزها كذا في الجرجاني *]

فصل الخاء المعجمة * السلخ بالفتح و سكون اللام قسم من سرقة الاشعار و يسمى الماما ايضا [و هو ان تعمد الى بيت فتضع مكان كل لفظ لفظا آخر في معناه و تجعله بيتا آخر مثل ان تقول في قول الشاعر * شعر * دع المكارم لا ترحل لبغيتها * واقعد فانك انت الطاعم الكاسي * هكذا * شعر * ذر المآثر لا تذهب لمطلبها * واجلس فانك انت الآكل اللابس * كذا في الجرجاني] و يجيء في فصل القاف من هذا الباب *

فصل الدال المهملة * السجود بضم السين في اللغة الخضوع و في الشرع وضع الجبهة او الانف على الارض و غيرها كذا في جامع الرموز في فصل صفة الصلوٰة * و عند الصوفية عبارة عن سحق آثار البشرية و محقها باستمرار ظهور الذات المقدسة كذا في الانسان الكامل * و سجود قلب در اصطلاح صوفيه عبارت است از فنا في الله نزد شهود عبد او را بحيثيتي كه استعمال جوارح باز ندارد او را ازآن حالت بلكه از استعمال جوارح خبر ندارد كذا في لطائف اللغات * و يجيء في لفظ الصلوٰة *

مسجد در لغت سجده گاه را گويند [اما در اصطلاح علماء پس بفتح جيم موضع سجود را گويند هر جا كه باشد و بكسر جيم مكان معين خاص كه براي اداى نماز وقف كنند *] و در اصطلاح سالكان مظهر تجلي جمالي را گويند و قيل آستانهٔ پير و مرشد كذا في كشف اللغات *

السجادة بالكسر بمعني جاي نماز و نشان سجده در پيشاني كما في المنتخب و عند اهل السلوك هو من يستقيم على الشريعة و الطريقة و الحقيقة و من لم يكن كذلك لا يسمى سجادة الا رسما

و مجازا و هو معرب سه جاده و المراد منها ثلث طرق الشريعة و الطريقة و الحقيقة كذا في مجمع السلوك في بيان معنى السلوك *

السدة بالضم و الدال المهملة المشددة عند الاطباء لزوجة و غلظ ينبت في المجاري و العروق الضيقة فتمنع الغذاء و الفضلات من النفوذ فيها و السدد الجمع * و تطلق السدة ايضا على ما يمنع نفوذ بعضها دون البعض و مثال ذلک انا اذا قلنا ان رقة البول تدل على السدد فمعناه ان السدة منعت نفوذ الشيء الثخين من الانحدار و صفاء البول و خرج رقيقه * قال العلامة و اعلم ان الانسداد عند الاطباء غير السدة لان الانسداد انما يطلقونه على مسام الجلد و افواه العروق اذا انضمت و قد تطلق السدة على صلابة تنبت على رأس الجراحة بمنزلة القشر * و السدة في الخيشوم هي الشيء المحتبس في داخله حتى يمنع الشيء النافذ من الحلق الى الانف و من الانف الى الحلق كذا في بحر الجواهر و على هذا نقس سدد الكبد و سدد الماساريقا و نحو ذلك *

المسدود نزد اهل رمل شكلي است كه يكمرتبهٔ او زوج باشد و باقي مراتبش افراد باشند پس اگر آن زوج در مرتبهٔ اول باشد چون آنرا مسدود اول گويند و اگر در مرتبهٔ دوم باشد چون آنرا مسدود دوم گويند و اگر در مرتبهٔ سيوم باشد چون آنرا مسدود سيوم گويند و اگر در مرتبهٔ چهارم باشد چون آنرا مسدود چهارم گويند و مقابل مسدود مفتوح است يعني آنكه يكمرتبهٔ او فرد باشد و باقي ازواج پس اگر آن فرد در مرتبهٔ اول باشد آنرا مفتوح اول گويند مثل و اگر در دوم باشد آنرا مفتوح دوم گويند چون و اگر در سيوم باشد مفتوح سيوم گويند چون و اگر در چهارم باشد مفتوح چهارم گويند چون و نتيجهٔ مفتوح اول و دوم را نبيرهٔ اول گويند چون و نتيجهٔ مفتوح اول و مسدود دوم را شريك نبيرهٔ اول گويند چون و نتيجهٔ مفتوح اول و سيوم را نبيرهٔ دوم گويند چون و نتيجهٔ مفتوح دوم و سيوم را نبيرهٔ سيوم گويند چون و نتيجهٔ مسدود اول و مفتوح سيوم را شريك نبيرهٔ دوم گويند چون و نتيجهٔ مسدود دوم و مفتوح سيوم را شريك نبيرهٔ سيوم گويند چون پس چهارده شكل تمام شدند * و شكل طريق كه ام الاشكال است پانزدهمي است و جماعت شكل شانزدهمي و اين هردو شكل بمنزلهٔ و الدين اند و مسدودات و مفتوحات بمنزلهٔ اولاد كما لا يخفى هذا خلاصة ما في رسائل الرمل *

السعادة بالعين المهملة نزد صوفيه خواندن ازلي را گويند *

الساعد نزد صوفيه صفت قوت را گويند كذا في بعض الرسائل و در كشف اللغات گويد ساعد عبارت از محض قدرت باشد *

السند بفتح السين و النون عند اصحاب المناظرة هو ما يذكر لتقوية المنع سواء كان مفيدا في الواقع او لم يكن و يسمى اسنادا و مستندا ايضا و يندرج فيه الصحيح و الفاسد و الاول اي السند الصحيح اما ان يكون

اخص من نقيض المقدمة الممنوعة او مساويا له و الثاني اي السند الفاسد انما هو الاعم منه مطلقا او من وجه و قيل ان الاعم ليس بسند مصطلح و لذا يقولون فيه ان هذا لا يصلح للسندية * و فيه ان معنى قولهم ما ذكرت للتقوية ليس مفيدا لها لا انه ليس بسند * و بالجملة فالسند الاخص عندهم هو ان يتحقق المنع مع انتفاء السند ايضا من غير عكس و هو ان يتحقق السند مع انتفاء المنع فان هذا هو السند الاعم مطلقا او من وجه * و السند المساوي ان لا ينفك احدهما عن الآخر في صورتي التحقق و الانتفاء هكذا في الرشيدية [و في الجرجاني السند ما يكون المنع مبنيا عليه اي ما يكون مصححا لورود المنع اما في نفس الامر او في زعم السائل و للسند صيغ ثلث الاولى ان يقال لانسلم هذا لم لا يجوز ان يكون كذا و الثانية لا نسلم لزوم ذلك و انما يلزم لو كان كذا و الثالثة لا نسلم هذا كيف يكون هذا و الحال انه كذا *]
و عند المحدثين هو الطريق الموصل الى متن الحديث و المراد بالطريق رواة الحديث وبمتن الحديث الفاظ الحديث و اما الاسناد فهو الحكاية عن طريق متن الحديث فهما متغايران * و قال السخاوي في شرح الالفية هذا اي التغاير بينهما هو الحق انتهى * ومعنى الحكاية عن الطريق الاخبار عنه و ذكره و لذا قال صاحب التوضيح الاسناد ان يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه و سلم و يقابل الاسناد الارسال و هو عدم الاسناد انتهى * و قد يستعمل الاسناد بمعنى السند قال في شرح مقدمة المشكوة سند رجال حديث را گويند كه روايت كرده اند و اسناد نيز بمعنى سند آيد و گاهى بمعني ذكرسند و اظهار آن نيز آيد * و قال الطيبي السند اخبار عن طريق المتن و الاسناد رفع الحديث و ايصاله الى قائله * قيل لعل الاختلاف وقع بينهم في الاصطلاح في السند و الاسناد ففسر بناء على ذلك الاختلاف * اعلم ان اصل السند خصيصة فاضلة من خصائص هذه الامة و سنة بالغة من السنن المؤكدة قال ابن المبارك من الدين ما لولاه لقال من شاء ماشاء * و طلب العلو فيه سنة فهو قسمان عال و نازل اما مطلقا او بالنسبة و يجيء في محله اي في لفظ العلو * و اعلم ايضا انهم قد يقولون هذا حديث صحيح باسناد جيد و يريدون بذلك ان هذا الحديث كما انه صحيح باعتبار المتن كذلك صحيح باعتبار الاسناد كذا يستفاد من فتح المبين شرح الاربعين للنووي في الحديث السابع و العشرين وعلى هذا القياس قولهم حديث صحيح باسناد صحيح او باسناد حسن و معنى السند الصحيح و الحسن قدسبق في لفظ الحسن في فصل النون من باب الحاء * و سند القرآن عبارة عن رواة القرآن كما يستفاد من الاتقان *

السناد بالكسر عند اهل القوافي العربية عبارة عن كل عيب يحدث قبل حرف الروي و ذلك اما باجتماع قافية مُرْدَفة مع قافية غير مُرْدَفة كان تكون احدى القافيتين قوسي و الاخرى خمسي او باجتماع قافية موسسة مع غيرها كقافية اسلمي مع عالم او باختلاف الحذو اما بالضم و الكسر او بالضم و الفتح او بالفتح و الكسر او باختلاف الاشباع او باختلاف التوجيه كذا في بعض رسائل القوافي العربية * و اما شعراي عجم سناد

بمعني اخص اطلاق كنند * و در رسالهٔ منتخب تكميل الصناعه گويد سناد اختلاف ردف است مانند داد و دود و دويد و سناد در لغت بمعني با كسى يار بودنست و چون دو قافيه در شعرى بحسب ردف مختلف باشند دران شعر اتحاد قافيه نباشد بلكه اين دو قافيه مانند دو كس باشند كه يار يكديگر اند و گفته اند كه سناد بمعني اختلاف آمده و وجه تسميه برين تقدير ظاهر است *

الاسناد عند اهل النظر و المحدثين عرفت في لفظ السند * وعند اهل العربية يطلق على معنيين احدهما نسبة احدى الكلمتين الى الاخرى اي ضمها اليها و تعلقها فالمنسوب يسمى مسندا و المنسوب اليه مسندا اليه و هذا فيما سوى المركبات التقييدية شائع و اما فيها فالمستفاد من اطلاقاتهم ان المنسوب يسمى مضافا او صفة و المنسوب اليه يسمى مضافا اليه او موصوفا * قال المولوي عبد الحكيم في حاشية حاشية الفوائد الضيائية ما حاصله ان الشائع في عرفهم ان النسبة عبارة عن الثبوت و الانتفاء و هي صفة مدلول الكلمة فاضافتها الى الكلمة اما بحذف المضاف اي نسبة مدلول احدى الكلمتين الى مدلول الاخرى او بحمل النسبة على المعنى اللغوي فعلى الاول يكون اطلاق المسند و المسند اليه على الالفاظ مجازا تسمية للدال بوصف المدلول و على الثاني حقيقة ثم المراد بالاسناد و النسبة و الضم الحاصل بالمصدر المبني للمفعول و هي الحالة التي بين الكلمتين او مدلولهما و لذا عبر عنه الرضي بالرابط بين الكلمتين و المراد بالكلمة ههنا اعم من الحقيقية ملفوظة كانت او مقدرة ومن الحكمية و الكلمة الحكمية ما يصح وقوع المفرد موقعه فدخل فيه اسناد الجمل التي لها محل من الاعراب وكذا الاسناد الشرطي اذ الاسناد في الشرطية عندهم في الجزاء و الشرط قيد له نعم يخرج الاسناد الشرطي على ما حققه السيد السند و المنطقيون من ان مدلول الشرطية تعليق حصول الجزاء بحصول الشرط لا الاخبار بوقوع الجزاء وقت وقوع الشرط اذ ليس المسند اليه و المسند فيهما كلمة حقيقة وهو ظاهر و لا حكما اذ المقصود حينئذ تعليق الحكم بالحكم فتكون النسبة في كلواحد منهما ملحوظة تفصيلا لا بد فيها من ملاحظة المسند اليه و المسند قصدا لا اجمالا فلا يصح التعبير عنها بالمفرد انتهى فالموافق لمذهبهم هو ان يقال الاسناد ضم كلمة او ما يجري مجراها الى الاخرى او ضم احد الجملتين الى الاخرى * تنبيه * قال صاحب الاطول في بحث المسند في قوله و اما تقييد الفعل بالشرط الخ الكلام التام هو الجزاء و الشرط قيد له اما لمسنده نحو ان جئتني اكرمك اي اكرمك على تقدير مجيئك و اما لمجموعه نحو ان كان زيد ابا عمرو فانا اخ له فان التقييد ليس للفعل و لا لشبهه بل للنسبة و هذا هو المنطبق بجعل الاسناد اليه من خواص الاسم و بحصر الكلام في المركب من اسمين او فعل و اسم فقد رجع الشرطيات عندهم الى الحمليات الا انه يخالف ما ذهب اليه الميزانيون من ان كلا من الشرط و الجزاء خرج عن التمام بدخول اداة الشرط على الجملتين و الجزاء محكوم به و الشرط محكوم عليه و النسبة المحكوم بها بينهما

و ليس من نسبتي الشرط * قال السيد السند ليس كون الشرط قيدا للجزاء الا ما ذكره السكاكي * وفي كلام النحاة برمتهم حيث قالوا كلم المجازاة تدل على سببية الاول ومسببية الثاني اشارة الى ان المقصود هو الارتباط بين الشرط و الجزاء فينبغي ان تحفظ هذه الاشارة و تجعل مذهب عامتهم ما يوافق الميزانيين وكيف لا و لو كان الحكم في الجزاء لكان كثير من الشرطيات المقبولة في العرف كواذب و هو ما لا يتحقق شرطه فيكون قولك ان جئتني اكرمك كاذبا اذا لم يجيئ المخاطب مع انه لا يكذبه العرف و ذلك لان انتفاء قيد الحكم يوجب كذبه * وفيه انه لايخص كلام السكاكي لان حصر الكلام في القسمين المذكورين يقتضيه اقتضاء بيّنا و جعل الاسناد اليه من خواص الاسم ظاهر فيه و لا يلزم كذب القضايا المذكورة لانه يجوز ان يكون المراد بالجزاء في قولك ان جئتني اكرمك اني بحيث اكرمك على تقدير مجيئك و في قولك انكان زيد حمارا فهو حيوان انه كائن بحيث يكون حيوانا على تقدير الحمارية و في قولك ان كان الآن طلوع الشمس كان النهار موجودا انه يكون النهار بحيث يتصف بالوجود على تقدير طلوع الشمس الآن و على هذا القياس * و اشارة قولهم كلم المجازاة تدل الخ الى ان المقصود هو الارتباط بينهما غير سديدة بل هو كقولهم في للظرفية اي لظرفية مجرورها لغيره و له نظائر لاتحصى و لم يقصد بشيئ ان المقصود الارتباط بينهما * فان قلت اذا دار الامر بين ما قاله الميزانيون و بين ما قاله النحاة فهل يعتبر كل منهما مسلكا لاهل البلاغة او يجعل الراجح مسلكا وايهما ارجح * قلت الارجح تقليل المسلك تسهيلا على اهل الخطاب و الاصطلاح و لعل الارجح ما اختاره النحاة لئلا يخرج الجزاء عن مقتضاه كما خرج الشرط اذ مقتضى التركيب ان يكون كلاما تاما وايضا هو اقرب الى الضبط اذ فيه تقليل اقسام الكلام و لو اعتبره الميزانيون لاستغنوا عن كثير من مباحث القضايا والاقيسة فكن حافظا لهذه المباحث الشريفة * **التقسيم** * الاسناد بهذا المعنى اما اصلي و يسمى بالتام ايضا و اما غير اصلي و يسمى بغير التام ايضا فالاسناد الاصلي هو ان يكون اللفظ موضوعا له و يكون هو مفهوما منه بالذات لا بالعرض و غير الاصلي بخلافه فقولنا ضرب زيد مثلا موضوع لافادة نسبة الضرب الى زيد و هي المفهومة منه بالذات و التعرض للطرفين انما هو لضرورة توقف النسبة عليهما و قولنا غلام زيد موضوع لافادة الذات و التعرض للنسبة انما هو للتبعية و كذا الحال في اسناد المركبات التوصيفية و اسناد الصفات الى فاعلها فانها موضوعة لذات باعتبار النسبة و المفهوم منها بالذات هو الذات باعتبار النسبة و النسبة انما تفهم بالعرض ولا شك ان اللفظ انما وضع لافادة ما يفهم منه بالذات لا مايفهم منه بالعرض و تلوح لك حقيقة ذلك بالتأمل في المركبات التامة انشائية كانت اوخبرية وفي غيرها من المركبات التقييدية و ما في معناها هذا خلاصة ما حققه السيد الشريف في حاشية العضدي في تعريف الجملة في مبادى اللغة ومن الاسناد الغير الاصلي اسناد المصدر الى فاعله و لذا لا يكون المصدر مع فاعله كلاما ولا جملة كما يجيئ

في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف * و منه اسناد اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و اسم التفضيل و الظرف ايضا على ما قالوا * و الاسناد الاصلي هو اسناد الفعل او ما هو فعل في صورة الاسم كالصفة الواقعة بعد حرف النفي او الاستفهام كذا في الاطول في باب المسند اليه في بحث التقوي * اعلم ان المراد بالاسناد الواقع في حد الفاعل هو هذا المعنى صرح به في غاية التحقيق حيث قال المراد بالاسناد في حد الفاعل اعم من ان يكون اصليا اولا مقصودا لذاته اولا * و ثانيهما الاسناد الاصلي فالاسناد الغير الاصلي على هذا لايسمى اسنادا و عرف بانه نسبة احدى الكلمتين حقيقة او حكما الى الاخرى بحيث تفيد المخاطب فائدة تامة اي من شانه ان يقصد به افادة المخاطب فائدة يصح السكوت عليها اي لو سكت المتكلم لم يكن لاهل العرف مجال تخطيته و نسبته الى القصور في باب الافادة و ان كان بعدُ محتاجا الى شيء كالمفعول به و الزمان و المكان و نحوها فدخل في الحد اسناد الجملة الواقعة خبرا او صفة او صلة و نحوها فان تلك الجمل بسبب وقوعها موقع المفرد و ان كانت غير مفيدة فائدة تامة لكن من شانها ان يقصد بها الافادة اذا لم تكن واقعة في مواقع المفرد * و كذا دخل اسناد الجملة التي علم مضمونها المخاطب كقولنا السماء فوقنا فانها و ان لم تكن مفيدة باعتبار العلم بمضمونها لكنها مفيدة عند عدم العلم به فالاسناد الاصلي على نوعين احدهما ما هو مقصود لذاته بان يلتفت الى النسبة قصدا بان يلاحظ المسند و المسند اليه مفصلا كما في قولنا زيد قائم و اقائم الزيدان و ثانيهما ما هو غير مقصود لذاته بان لا يلتفت الى النسبة قصدا بل الى مجموع المسند و المسند اليه من حيث هو مجموع كاسناد جملة قائمة مقام المفرد و الواقعة صلة و نحو ذلك و يتضح ذلك في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف فبقيد الافادة خرج الاسناد الغير الاصلي و لما كانت الافادة غير مقيدة بشيء يشتمل الحد الاسناد الخبري و هو النسبة الحاكية عن نسبة خارجية * و الاسناد الانشائي و هو ما لا يكون كذلك و عرف الاسناد الخبري بانه ضم كلمة او ما يجري مجراها كالمركبات التقييدية و ما في معناها الى الاخرى بحيث يفيد ان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او منفي عنه فان مفاد الخبر هو الوقوع و اللاوقوع لا الحكم بهما و هذا اوفق باطلاق المسند و المسند اليه على اللفظ على ما هو اصطلاحهم فهو اولى من تعريف المفتاح بانه الحكم بمفهوم لمفهوم بانه ثابت له او منفي عنه لكن صاحب المفتاح اراد التنبيه على ان هذا الاطلاق على ضرب من المسامحة و تنزيل الدال منزلة المدلول لشدة الاتصال بينهما * و تعريفه المنطبق على مذهب الميزانيين هو انه ضم كلمة او ما يجري مجراها الى الاخرى او ضم احدى الجملتين بحيث يفيد الحكم بان مفهوم احدهما ثابت لمفهوم الاخرى او عنده او مناف لمفهوم الاخرى او ينفي ذلك كذا في الاطول * **فائدة** * قيل في نحو زيد عرف ثلثة اسانيد مترتبة في التقديم و التاخير اولها اسناد عرف الى زيد بطريق القصد و امتناع اسناد

الفعل الى المبتدأ قبل عود الضمير ممنوع و ثانيها اسناده الى ضميرزيد و ثالثها اسناده الى زيد بطريق الالتزام بواسطة ان عود الضمير الى زيد يستدعي صرف الاسناد اليه مرة ثانية * اما وجه تقديم الاول على الثاني فلان الاسناد نسبة لاتتحقق قبل تحقق الطرفين و بعد تحققهما لا تتوقف على شيئ آخر ولا شك ان ضمير الفاعل انما يكون بعد الفعل و المبتدأ قبله فكلما يتحقق الفعل اسند الى زيد لتحقق الطرفين ثم اذا تحقق الضمير انعقد بينهما الحكم * و اما وجه تقديم الثاني على الثالث فظاهر كذا فى المطول في آخر باب المسند * فائدة * المسند فعلي و سببي فالمسند الفعلي كما ذكر في المفتاح ما يكون مفهومه محكوما بثبوته للمسند اليه او بالانتفاء عنه بخلاف السببي فان زيد ضرب حُكم فيه بثبوت الضرب لزيد و زيد ما ضرب حُكم فيه بنفي الضرب عنه بخلاف زيد ضرب ابوه فانه لم يحكم فيه بثبوت ضرب ابوه لزيد بل بثبوت امر يدلّك عليه ذلك المذكور و هو كائن بحيث ضرب ابوه فالمسند السببي سمي مسندا لانه دال على المسند الحقيقي و المسند السببي ما اسند فيه شيئ الى ما هو متعلق المسند اليه و صار ذلك سببا لاسناد امر حاصل بالقياس اليه الى المسند اليه نحو زيد ابوه منطلق فان ابوه منطلق اسند فيه شيئ الى متعلق زيد وصار ذلك سببا لاسناد كون زيد بحيث ينطلق ابوه اليه و على هذا يلزم ان يكون منطلق ابوه في زيد منطلق ابوه مسندا سببيا و لا يكون نحو زيد مررت به و زيد كسرت سرج فرس غلامه فعليا ولا سببيا هذا هو مختار صاحب الاطول * و ذكر الفاضل في شرح المفتاح ان المسند في زيد منطلق ابوه فعلي بخلافه في زيد ابوه منطلق فان فى المثال الاول اسم الفاعل مع فاعله ليس بجملة فالمحكوم به في زيد منطلق ابوه هو المفرد بخلاف زيد ابوه منطلق و هذا خبط ظاهر لان اللازم مما ذكر ان لا يكون منطلق مع ابوه جملة ولم يلزم منه ان يكون المسند هو منطلق وحده * وقال صاحب التلخيص و المراد بالسببي نحو زيد ابوه منطلق و قال فى المطول لم يفسر المصنف له لاشكاله و تعسر ضبطه و كان الاولى ان يمثل بالجملة الفعلية ايضا نحو زيد انطلق ابوه و يمكن ان يفسر بانه جملة علقت على المبتدأ بعائد بشرط ان لايكون ذلك العائد مسندا اليه في تلك الجملة فخرج نحو زيد منطلق ابوه لانه مفرد و نحو قل هو الله احد لان تعليقها على المبتدأ ليس بعائد و نحو زيد قائم وزيد هو قائم لان العائد مسند اليه و دخل فيه نحو زيد ابوه قائم و زيد ما قام ابوه وزيد مررت به و زيد ضرب عمرا في داره و زيد كسرت سرج فرس غلامه و زيد ضربته و نحو قوله تعالى ان الذين آمنوا و عملوا الصالحات انا لا نضيع اجرَ من احسن عملا لان المبتدأ اعم من ان يكون قبل دخول العوامل او بعدها و العائد اعم من الضمير و غيره فعلى هذا المسند السببي هو مجموع الجملة التي وقعت خبر مبتدأ و ههنا بحث طويل الذيل وتحقيق شريف لصاحب الاطول تركناه حذرا من الاطناب * اعلم ان الاسناد فى الحديث ان يقول المحدث حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله

عليه و آله و سلم و هو يسمى بعلم اصول الحديث ايضا وقد سبق في المقدمة *

المسند على صيغة اسم المفعول من الاسناد عند اهل العربية هو فعل او ما في معناه نسب الى شيئ و ذلك الشيئ يسمى مسندا اليه * و المراد بمعنى الفعل المصدر و اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و افعل التفضيل و الظرف و اسم الفعل و الاسم المنسوب و ايضا الخبر مسند و المبتدأ مسند اليه * و عند المحدثين المسند حديث هو مرفوع صحابيّ بسند ظاهرهُ الاتصال فالمرفوع كالجنس يشمل المحدود و غيره و قوله صحابي كالفصل يخرج به ما رفعه التابعي بان يقول قال رسول الله صلى الله عليه و سلم كذا فانه مرسل و كذا يخرج ما رفعه من دون التابعي فانه معضل او معلق و قوله ظاهره الاتصال يخرج ما يكون ظاهره الانقطاع كالمرسل الجلي * و يدخل فيه ما يحتمل فيه الاتصال و الانقطاع كالمرسل الخفي و ما توجد فيه حقيقة الاتصال من باب الاولى و يفهم من التقييد بالظهور ان الانقطاع الخفي كعنعنة المدلّس و عنعنة المعاصر الذين لم يثبت لُقياهما عن شيخهما لا يخرج الحديث عن كونه مسندا لاطباق الائمة الذين خرّجوا المسانيد على ذلك * و هذا التعريف موافق لقول الحاكم المسند مارواه المحدث عن شيخ يظهر منه سماعه منه و كذا شيخه عن شيخه متصلا الى صحابي الى رسول الله صلى الله عليه و سلم و وجه الموافقة انه خص بالمرفوع و اعتبر الظهور كما في تعريف الحاكم * و قال الخطيب المسند ما اتصل سنده الى منتهاه فعلى هذا الموقوف اذا جاء بسند متصل يسمى عنده مسندا فيشتمل المرفوع و الموقوف بل المقطوع ايضا اذ يصدق عليه انه متصل الى التابعي و كذا يشتمل ما بعد المقطوع لكنه قال ان ذلك اي مجيئ الموقوف مسندا قد ياتي بقلة و اكثرماً يستعمل فيما جاء عن النبي صلى الله عليه و سلم دون غيره من الصحابة و مَن بعدهم * و قيل المراد باتصال سنده هو الاتصال ظاهرا فيندرج فيه الانقطاع و الارسال الخفيين لما مر من الاطباق * و قال ابن عبد البر المسند المرفوع و هو ماجاء عن النبي صلى الله عليه و سلم خاصة متصلا كان او منقطعا و هذا ابعد اذ لم يتعرض فيه للاسناد فانه يصدق على المرسل و المعضل و المنقطع اذا كان المتن مرفوعا و لا قائل به * و بالجملة ففي المسند ثلثة اقوال الاول انه المرفوع المتصل و قال به الحاكم و غيره و هو المشهور المعتمد عليه و الثاني مرادف المتصل و قال به الخطيب و الثالث انه مرادف المرفوع و قال به ابن عبد البر هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة و شرحه و شرح الغريب للسخاوي و مقدمة شرح المشكوة * و يطلق المسند عندهم ايضا على كتاب جمع فيه مسند كل صحابي على حدة اي جمع فيه ما رواه من حديثه صحيحا كان او ضعيفا واحدا فواحدا و جمع المسند المسانيد و في ذلك مسند الامام احمد و غيره و هو الاكثر و منهم من يقتصر على الصالح للحجة * ثم ان شاء رتبه على سوابقهم في الاسلام بان يقدم العشرة المبشرة ثم اهل بدر فأُحد مثلا و ان شاء رتبه على حروف المعجم في اسماء الصحابة كان يبتدأ بالهمزة ثم ما بعدها كذا في شرح شرح النخبة

الاستناد عند الاصوليين هو ان يثبت الحكم في الزمان المتأخر و يرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب كذا في التوضيح في فصل المأموربه المطلق و الموقت * [اعلم ان الاحكام تثبت بطرق اربعة الاول الاقتصار وهو ان يثبت الحكم عند حدوث علة الحكم لا قبله ولا بعده كما في تنجيز الطلاق و الطلاق بان قال انت طالق و الثاني الانقلاب وهو صيرورة ما ليس بعلة علة كما في تعليق الطلاق بالشرط بان قال ان دخلت فانت طالق فعند حدوث الشرط ينقلب ما ليس بعلة علة يعني ان قوله انت طالق في صورة التعليق ليس بعلة قبل وجود الشرط وهو دخول الدار وانما يتصف بالعلية عند الدخول و الثالث الاستناد وهو ان يثبت الحكم في الحال بوجود الشرط في الحال ثم يستند الحكم في الماضي بوجود السبب في الماضي و ذلك كالحكم في المضمونات فانها تملك عند اداء الضمان مستندا الى وقت وجود سبب الضمان و هو الغصب و كالحكم في النصاب فانه تجب الزكوٰة عند تمام الحول بوجود الشرط عنده مستندا الى وقت وجود سبب الزكوٰة و هو ملك النصاب و الرابع التبيين و هو ان يظهر في الحال ان الحكم كان ثابتا من قبل في الماضي بوجود علة الحكم و الشرط كليهما في الماضي مثل ان يقول في يوم الجمعة ان كان زيد في الدار فانت طالق ثم تبين يوم السبت وجوده فيها يوم الجمعة فوقع الطلاق في يوم الجمعة و يعتبر ابتداء العدة منه لكن ظهر هذا الحكم يوم السبت هكذا في الاشباه و حاشية الحموي *]

المستند عند اهل النظر هو السند كما عرفت *

مستند المعرفة هي الحضرة الواحدية التي هي منشأ جميع الاسماء كذا في الاصطلاحات الصوفية *]

السوداء كحمراء عند الاطباء نوع من انواع الاخلاط كما سبق وهي قسمان طبيعية و يسميها جالينوس خلطا اسود وهي عكر الدم الطبيعي و غيرطبيعية و هي كل خلط محترق حتى السوداء المحترقة في نفسها و يسمى بالمرة السوداء و السوداء الاحتراقية و السوداء المحترقة كذا في شرح القانونچه و الموجز *

سواد اعظم در اصطلاح صوفيه عبارت از فقر است كه الفقر سواد الوجه في الدارين و هرچه در تمامة موجودات مفصل است درين مرتبه بطريق اجمال است كالشجر في النواة كذا في كشف اللغات و در لفظ فقر ذكر اين نيز خواهد آمد *

[**السرمدي** ما لا اول له و لا آخر و الازلي ما لا اول له و الابدي ما لا آخر له كذا في الاصطلاحات الصوفية *]

فصل الراء المهملة * [**الستر** بالكسر كل ما يحجبك عما يغنيك كغطاء الكون و الوقوف مع العادات و الاعمال كذا فيها *]

[**الستائر** صور الاكوان لانها مظاهر الاسماء الالهية تعرف من خلفها كما قال الشيباني * شعر *

تجليت للاكوان خلف ستورها • فنمت بما ضمّت عليه الستائر • كذا فيها ايضا •]

[الستور تخص بالهياكل البدنية الانسانية المرخاة بين عالم الغيب و الشهادة و الحق و الخلق كذا فيها •]

السترة بالضم و سكون المثناة الفوقانية في الاصل الستر غلبت في الشرع على ماينصبه المصلي بين يديه سواء ستر جسمه بتمامه اولا كذا في البرجندي •

المستور عند المحدثين هو مجهول الحال و قيل انه قسم منه و قد سبق في فصل اللام من باب الجيم • و عند الصوفية يطلق على المكتوم و يجيئ في فصل الميم من باب الكاف •

الاستتار در لغت در پرده شدن است و نزد شعرا آنست كه حرفي بجهت استقامت وزن بحرفي بپوشد مثلا عين را الف خوانند و اين از عيوب است • و مستتر نزد نحويان قسمي است از ضمير و آنرا مستكن نيز نامند و بجئي في لفظ الضمير في فصل الراء من باب الضاد المعجمة •

السحر بالكسر و سكون الحاء المهملة هو فعل يخفى سببه و يوهم قلب الشيئ عن حقيقته كذا قال ابن مسعود • و في كشف الكشاف السحر في اصل اللغة الصرف حكاه الازهري عن الفراء و يونس و قال و سمي السحر سحرا لانه صرف الشيئ عن جهته فكان الساحر لما أري الباطل حقا اي في صورة الحق و خُيّل الشيئ على غير حقيقته فقد سحر الشيئ عن وجهه اي صرفه • و ذكر عن الليث انه عمل يتقرب به الى الشيطان و معونة منه و كل ذلك الامر كينونة السحر فلم يصل اليّ تعريف يعول عليه في كتب الفقه • و المشهور عند الحكماء منه غير المعروف في الشرع و الاقرب انه الاتيان بخارق عن مزاولة قول او فعل محرم في الشرع اجرى الله سبحانه سنته بحصوله عنده ابتلاءً فان كان كفرا في نفسه كعبادة الكواكب او انضم معه اعتقاد تأثير من غيره تعالى كفر صاحبه و الا فسق و بدع • نقل في الروضة عن كتاب الارشاد لامام الحرمين ان السحر لا يظهر الا على فاسق كما ان الكرامة لا تظهر الا على متقٍ و ليس له دليل من العقل الا اجماع الامة و على هذا تعلمه حرام مطلقا و هو الصحيح عند اصحابنا لانه توسل الى محظور عنه للغنى انتهى • و في البيضاوي في تفسير قوله تعالى يعلمون الناس السحر المراد بالسحر ما يستعان في تحصيله بالتقرب الى الشيطان مما لا يستقل به الانسان و ذلك لا يحصل الا لمن يناسبه في الشرارة و خبث النفس فان التناسب شرط في التضام و التعاون و بهذا يميز الساحر عن النبي و الولي و اما ما يتعجب منه كما يفعله اصحاب الحيل بمعونة الآلات و الادوية او يريه صاحب خفة اليد فغير مذموم و تسميته سحرا على التجوز او لما فيه من الدقة لان السحر في الاصل موضوع لما خفي سببه انتهى • و في الفتاوى الحمادية السحر نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر و بامور حسابية في مطالع النجوم فيتخذ من تلك الجواهر هيكل مخصوص على صورة الشخص المسحور و يترصد له

وقت مخصوص في المطالع و تُقرن به كلمات تتلفظ بها من الكفر و الفحش المخالف للشرع و يتوصل في تسميتها الى الاستعانة بالشياطين و تحصل من مجموع ذلك بحكم اجراء الله العادة احوال غريبة في الشخص المسحور انتهى * وكونه معدودا من الخوارق مختلف فيه كما عرفت في فصل القاف من باب الخاء المعجمة * وقال الحكماء السحر مزج قوى الجواهر الارضية بعضها ببعض * [قال الامام فخر الدين الرازي في التفسير الكبير اعلم ان السحر على اقسام القسم الاول سحر الكلدانيين و الكسدانيين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب و يزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور و السعادة و النحوسة و هم الذين بعث الله تعالى عليهم ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقالتهم وردّا عليهم في مذاهبهم و عقائدهم و القسم الثاني من السحر سحر اصحاب الاوهام و النفوس القوية قالوا اختلف الناس في الانسان فاما اذا قلنا بان الانسان هو هذه البنية فلا شك ان هذه البنية مركبة من الاخلاط الاربعة فلم لا يجوز ان يتفق مزاج من الامزجة يقتضي القدرة على خلق الجسم و العلم بالامور الغائبة عنّا و امّا اذا قلنا ان الانسان هو النفس فلم لا يجوز ان يقال ان النفوس مختلفة فيتفق في بعض النفوس ان تكون قادرة على هذه الحوادث الغريبة مطلعة على الاسرار الغريبة * ثم الذي يؤكد هذا الاحتمال على وجوه الاول ان الجذع يتمكن الانسان من المشي عليه لوكان موضوعا على الارض ولا يمكنه لوكان كالجسر موضوعا على هاوية تحته و ما ذاك الا ان يخيل السقوط و متى قوي اوجب السقوط الثاني انه اجمعت الاطباء على نهي المرعوف عن النظر الى الاشياء الحُمْر و المصروع عن النظر الى الاشياء القوية اللمعان او الدوران و ما ذاك الا لان النفوس خلقت على الاوهام الثالث حكي عن ارسطو ان الدجاجة اذا تشببت و بلغت و اشتاقت الى الديك ولم تجده فتصورت الديك و تخيلته و تشبهت بالديك في الصوت و الجوارح نبتَ على ساقها مثل الشيئ النابت على ساق الديك و ارتفع على راسها مثل تاج الديك و ليس هذا الا بسبب كثرة التوهم و التخيل و هذا يدل على ان الاحوال الجسمانية تابعة للاحوال النفسانية الرابع اجمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة و اجمعوا على ان الدعاء اللساني الخالي من الطلب النفساني قليل العمل عديم الاثر فدل ذلك على ان للهمم و النفوس آثارا و هذا الاتفاق غير مختص بمسئلة معينة و بحكمة مخصوصة الخامس ان المبادى القوية للافعال النفسانية ليست الا التصورات النفسانية لان القوة المحركة مودعة في العضلات صالحة للفعل و تركه و لان يرجح احد الطرفين على الآخر لا لمرجح و ما ذاك الا تصوركون الفعل لذيذا او قبيحا او مولما بعد ان كانت كذلك بالقوة فتلك التصورات هي المبادي لصيرورة القُوى العقلية مبادي بالفعل لوجود الافعال بعد ان كانت بالقوة و اذا كانت هذه التصورات هي مباد لمبادي هذه الافعال فايّ استبعاد في كونها مبادي للافعال لنفسها و الغاء الواسطة عن درجة الاعتبار و السادس ان التجربة و العيان تَشاهدان بان هذه التصورات مباد قريبة لحدوث الكيفيات في

الابدان فان الغضبان تشتد سخونة مزاجه عند هيجان كيفية الغضب لاسيما عند ارادة الانتقام من المغضوب عليه و اذا جاز كون التصورات مبادي لحدوث الحوادث في البدن فاي استبعاد من كونها مبادي لحوادث في خارج البدن السابع ان الاصابة بالعين امر قد اتفق عليه العقلاء و نطقت به الاحاديث و الحكايات و ذلك ايضا يحقق امكان ما قلنا و اذا عرفت هذا فنقول ان النفوس التي تفعل هذه الافعال قد تكون قوية جدا فتستغني في هذه الافعال عن الاستعانة بالآلات و الادوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج الى الاستعانة بهذه الآلات * و تحقيقه ان النفس ان كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب الى عالم السموات كانت كانها روح من الارواح السماوية فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم * و اما اذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لايكون لها تصرف البتة الا في البدن فاذا اراد الانسان صيرورتها بحيث يتعدى تأثيرها من بدنها الى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير و وضعه عند الحس و اشتغل الحس به فتبعه الخيال عليه و اقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية و التصرفات الروحانية و لذلك اجمعت الامم على انه لابد لهذه الاعمال من الانقطاع عن المألوفات و المشتهيات و تقليل الغذاء بل الاعتزال عن الخلق و كلما كانت هذه الامور اتم كانت هذه التأثيرات اقوى و السبب فيه ان النفس ان اشتغلت بالجانب الواحد اشتغلت جميع قواها في ذلك الفعل و اذا اشتغلت بالافعال الكثيرة تفرقت قواها و توزعت على تلك الافعال و لهذا من حاول الوقوف على مسئلة فانه حال تفكره فيها لابد ان يفرغ خاطره عما عداها فانه عند تفريغ الخاطر يتوجه بكليته اليها فيكون الفعل احسن و اسهل و اذا كانت كذلك كان الانسان المشغول الهم و الهمة بقضاء الشهوات و تحصيل اللذات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مشغوفة اليها مستغرقة فيها فلايكون انجذابها الى تحصيل ذلك الفعل قويا شديدا و القسم الثالث من السحر الاستعانة بالارواح الارضية و اعلم ان القول بالجن انكره بعض المتأخرين من الفلاسفة اما اكابر الفلاسفة فانهم ما انكروا القول به الا انه سموها بالارواح الارضية بعضها خيرة و بعضها شريرة فالخيرة هم مؤمنو الجن و الشريرة هم الكفار و هي قادرة عالمة و اتصال النفوس بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية الا ان القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب الاتصال بالارواح السماوية * ثم ان اصحاب الصنعة و ارباب التجربة لشاهدوا ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى و التجريد و القسم الرابع من السحر التخيلات و الاخذ بالعيون و هذا النوع مبني على مقدمات احدها ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة ان نظر الى الشط رأى السفينة واقفة و الشط متحركا و ذلك يدل على ان الساكن يرى متحركا و المتحرك ساكنا و القطرة النازلة ترى خطا مستقيما و الشعلة التي تدار بسرعة ترى دائرة و الشخص الصغير يرا في الضباب عظيما و يرى العظيم من البعيد صغيرا فعلم ان القوة الباصرة

قد تبصر الشيئ على خلاف ما عليه في الجملة لبعض الاسباب العارضة ثانيتها ان القوة الباصرة انما تقف على المحسوس وقوفا تاما اذا ادركت المحسوس في زمان له مقدارها فاما اذا ادركته في زمان صغير جدا ثم ادركت محسوسا آخر وهكذا فانه يختلط البعض بالبعض ولايتميز بعض المحسوسات عن البعض الآخر و مثال ذلك ان الرحى اذا اخرجت من مركزها الى محيطها خطوط كثيرة بالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كانه مركب من الالوان و ثالثتها ان النفس اذا كانت مشغولة بشيئ فربما حضر عند الحس شيئ آخر فلا يتبعه الحس البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان و يتكلم معه فلايعرفه و لا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشيئ آخر وكذا الناظر في المرآة فانه ربما قصد ان يرى قذاة في عينه فيرٰيها و لا يرى ما اكثر منها و ربما قصد ان يرى سطح المرآة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئا مما في المرآة * فاذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبد الحاذق يُظهر عمل شيئ يُشغِل انظار الناظرين به و يأخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشيئ و التحديق نحوه عمل شيئا آخر بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا و حينئذ يظهر لهم شيئ آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا و لو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمله و لم يحرك الناس و الاوهام و الانظار الى غير ما يريد اخراجه لفطن الناظرون بكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبد يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال لها * فاذا عرفت هذه الاقسام فاقول المعتزلة انكروا السحر بجميع اقسامها الا التخيل * اما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء و يقلب الانسان حمارا و الحمار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقرء الساحر رقًى مخصوصة و كلمات معينة فاما ان المؤثر لذلك هو الفلك او النجوم فلا و قد اجمعوا على وقوع السحر بالقرآن و الخبر اما القرآن فقوله تعالى و ماهم بضارين من احد الا باذن الله و اما الاخبار احدها ما روي ان النبي صلى الله عليه و سلم سُحر و ان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل اليّ اني اقول الشيئ و افعله ولم اقله و لم افعله و ان امرأة يهودية سحرته و جعلت ذلك السحر راعوفة البير فلما استخرج ذلك زال عن النبي عليه الصلوة والسلام ذلك العارض و نزلت المعوذتان بسببه و ثانيها ان امرءة اتت عند عايشة رضي الله عنها فقالت اني ساحرة فهل لي من توبة فقالت و ما سحرك فقالت صرت الى الموضع الذي فيه هاروت و ماروت ببابل لطلب علم السحر فقالا لي يا امة الله لا تختاري عذاب الآخرة بامر الدنيا فابيتُ فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبتُ لابولَ عليه ففكرت في نفسي فقلت لا افعل و جئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لمّا فعلت فقلت مارأيت شيئا فقالالي انت على رأس امرك فاتقى الله و لاتفعلي فابيت فقالا لي اذهبي فافعلي فذهبت

ففعلت فرأيت كانّ فارسا مقنعا بالحديد خرج من فرجي فصعد الى السماء فجئتهما فاخبرتهما فقالا ايمانك خرج عنك وقد احسنت السحر فقالت وماهو قالا ما تريدين شيئا يتصور في وهمك الا كان فصورتُ في نفسي حبا من حنطة فاذا انا بحب انزع فخرج من ساعته سنبلة فقلت انطحن فانطحن وانخبز وانا لا اريد شيئا الا حصل فقالت عايشة رضي الله عنها ليس لك توبة انتهى من التفسير الكبير * وشيخ عبد الحق دهلوي در مدارج النبوة فرموده اند كه سحر در شرع حرام است وبعضي گفته اند كه تعلم وي به نيت دفع سحر از خود حرام نيست و ساحر كه در سحر وي كفر نباشد توبه كنانيده شود و اگر كفر باشد قتل كرده شود و در قبول توبهٔ وي اختلاف است مثل زنديق كه منكر دين نبوت و حشر و نشر و قيامت باشد * و در حقيقت سحر اختلاف است بعضي گويند كه مجرد تخيل و ايهام است و اختيار ابوبكر استرابادي از شافعيه و ابوبكر رازي از حنفيه و طائفهٔ ديگر همين است * و اما جمهور علماء اتفاق دارند برايں كه سحر را حقيقت است و ظاهر كتاب و سنت مشهوره برايں دلالت دارد اما اختلاف دارند درين امر كه مر اورا تاثير است فقط در تغيير مزاج پس نوعي از مرض است و يا تاثير او منتهي مي شود باحالت يعني انقلاب حقيقت شيئي بحقيقت ديگر چنانچه حيوان جماد گردد و بالعكس و انسان حمار و گوسپند و شير گردد و بالعكس و جمهور قائل اند بآن * و بعضي گويند كه سحر ثبوت و وقوع ندارد و اين سخن مكابره و باطل است و كتاب و سنت بخلاف آن ناطق است و سحر از حيل صناعيه است كه حاصل مي‌شود باعمال و اسباب بطريق اكتساب و اكثر وقوع آن از اهل فسق و فساد است و اگر در حالت جنب باشد زياده تاثير كند بلكه اگر جنب از وطي حرام بلكه با محارم بود زياده تر موثر ميباشد اعاذ نا الله من السحر و من الساحر * و بنقل صحيح ثابت شده است كه يهود سحر كردند آنحضرت صلى الله عليه و سلم را و تاثير آن در ذات جليل وي ظاهر شد از عروض نسيان و تخيل و ضعف قوت جماع و امثال آنها و وقوع اين حادثه بعد از رجوع از حديبيه بود در ذي حجه در آخر سنهٔ سادسه از هجرت و مدت بقاي اين عارضه بقولي چهل روز و بروايتي شش ماه و بنقلي يک سال بود تا آنكه شبي نزد عايشه رضي الله عنها بود و دعا كرد و بسيار گريه كرد پستر گفت يا عايشه آگاهي داري تو بآنكه خداي تعالى فتوى داد مرا در آنچه استفتا كردم يعني اجابت كرد آنچه سوال كردم از وي فرود آمدند مرا دو مرد و بنشست يكي ازان دو نزد من و ديگري نزد پايهاي من پس گفت يكي ازان دو مرد يار خود را چه حال است اين مرد را و درد وي از چيست گفت مسحور است گفت كدام سحر كرده است اورا گفت لبيد بن اعصم يهودي گفت در چه چيز سحر كرده است گفت در مشاطه يعني مويها كه از شانه كردن مي ريزد از سر و ريش و در وعاي شكوفهٔ نخل نر گفت كجا نهاده است گفت در چاه ذروان و در روايتي چاه اردان پس آمد آنحضرت با چند صحابه

بران چاه و فرمود که همین چاه است که نمودند مرا آب وي پس بر آوردند ازان چاه آن سحر را * و در روايتي آمده که یافتند در وي زه کمان که در وي یازده گره بود پس نازل شد سورهٔ فلق و ناس و هر آیتی که میخواندند گرهی ازان کشاده میشد و آیات این دو سوره نیز یازده اند * و در روايتي آمد که یافتند طلعهٔ نخل را در وي تمثال آنحضرت از موم ساخته و در وي سوزنها خلانیده و رشتهٔ در وي یازده گره کرده پس معوذتین میخواندند و گرهي کشاده میشد و هر سوزنی که میکشیدند تسکین می یافت و راحت پیدا میشد * پستر دانستني است که تاثیر سحر در ذات مبارك آنحضرت موجب منقصت نیست بلکه ظهور تاثیر سحر در وي علیه الصلوة والسلام از دلائل نبوت است زیراکه کفار آنحضرت را ساحر میخواندند و مقرر است که سحر در ساحر تاثیر نمی کند و نیز ظهور سحر و آلات سحر از جاي مخفي که بجز از ساحر دیگری نداند از شواهد نبوت است وهم دفع تاثیر سحر و ابطال اثر آن بغیر از سحر دیگر از براهین نبوت است الغرض تاثیر سحر در آنحضرت براي این حکمتها و مصلحتها است و احادیث درین باب صحیح آمده است که قابل انکار نیستند انتهی من مدارج النبوة *]

المسخرة بفتح میم و خاي معجمة آنکه مردم باو سخریه و استهزا کنند * و در اصطلاح صوفیه آنکه در هنگامهٔ مردمان کشف و کرامات خود بیان کند و لاف درویشي و معرفت زند کذا في کشف اللغات *

السدر بفتح السین و الدال المهملة في اللغة تحیر البصر * و في الطب ظلمة تعرض البصر اذا اراد صاحبه القیام و ربما وجد طنینا في اذنیه و ثقلا عظیما في رأسه و ربما زال عقله و الشدید منه یشبه الصرع الا انه لا یکون له تشنج کما یکون للصرع کذا في الاقسرائي و بحر الجواهر *

السر بالکسر و التشدید یطلق علی مرادین احدهما امر خفي ضد العلانیة و الآخر القلب و هذا من باب اطلاق لفظ الحال علی المحل کاطلاق لفظ الخاطر الموضوع لما یخطر بالبال علی محله لان القلب محل السر یقال ظهر سر قلبي و وقع في سري کذا کما یقال و رد لي خاطر و وقع في خاطري کذا * و السر بالمعنی الثاني مختلف فیه فهو عند طائفة فوق الروح و القلب * و عند طائفة فوق القلب دون الروح و عند المحققین انه هو القلب و ان مازعموه فوق الروح و القلب هو عین الروح المتجلي في النهایة بوصف غریب مستعجم علی الطائفة الاولی و عین القلب المتجلي في النهایة بوصف غریب مستعجم علی الطائفة الثانیة کذا في شرح قصیدة فارضیة * و في مجمع السلوك و اما الصوفیة فیقولون النفس جسم لطیف کلطافة الهواء في اجزاء البدن کالزبد في اللبن والدهن في الجوز واللوز والقلب داخل في النفس و هو الطف و اضوء منها و اما السر فقال الله تعالی فانه یعلم السر و اخفی و السر نور روحاني آلة النفس فان النفس تعجز عن العمل و لا تفید فائدة ما لم یکن السر الذي هو همة مع النفس فالنفس بدون اعانة السر لها عاجزة * و قال بعض الصوفیة السر بعد القلب و قبل الروح و قیل بعد الروح و اعلی

منه و الطف * وقيل السر محل المشاهدة و الروح محل المحبة و القلب محل المعرفة و شيخ شيوخ گويد آن را كه سر نام نهادة اند نيست آن سر چيزى مستقل بنفس خويش بلكه چون نفس پاك مى گردد قلب از مقام خويش عروج مى كند و يا روح از مقام خويش عروج مى كند اين را سر مى گويند و اين سر هم از قلب و هم از روح پيدا مى شود * و اما الروح فهو نور روحاني آلة النفس ايضا كالسر فان الحيوٰة انما تبقى فى البدن بشرط وجود الروح فى النفس اجرى الله تعالى العادة بذلك و اما الروح الخفي فانهم يسمونه اخفى و الاصوب اخفى لموافقته قوله تعالى فانه يعلم السر و اخفى و انما سمي اخفى لانه ابلغ من السر و الروح و القلب فى الاستتار و الاختفاء عن الخواطر و الفهوم يعني بكايك ورود وهم و فهم سالك عارف در مرتبهٔ روح خفي نميرسد الا باعانة الله و هو نور الطف من السر و الروح وهو اقرب الى عالم الحقيقة فهو كالحاجب للنفس فى الحضرة الصمدية اذا ذهل النفس و القلب و السر و الروح عن الحضرة يلتفت اليهم الاخفى شرزا بلمحة لطيفة فينتبه الكل لله تعالى عقيب ذلك فذلك التنبيه من الله تعالى بوسيلة الروح الاخفى و هذا الذهول عن الحضرة الصمدية لعامة الاولياء او لعامة المؤمنين فاما الانبياء وكبار الاولياء فان اسرارهم قلّما يلتفت عن الا على الى الاسفل وهم الذين قال الله فيهم يخشونه و لا يخشون احدا الا الله و فيهم ايضا ان لله عبادا لوحجبوا عن الله طرفة عين فى الدنيا و الآخرة لارتدّوا * اعلم ان ثمه روحا آخر الطف من هذه الارواح كلها وهي لطيفة داعية لهذه الاطوار الى الله و هذا الروح لا يكون لكل واحد بل هو للخواص قال الله تعالى يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده وهذا الروح ملازم عالم القدرة مشاهد عالم الحقيقة لا يلتفت الى خلقه قط و اعلم ايضا ان من قال هذه الاطوار من النفس الى آخرها كلها شيئ واحد لا يلتفت الى قوله * فائدة * الفرق بين السر و العقل ان العقل نور روحاني و مقامه في جانب السر الا ان السر ميّال الى الاعلى و العقل ميّال الى الدنيا و الآخرة و ازينجا است كه بعضي گويند عقل بر دو نوع است نوعيست كه مي بيند بدان عقل امر دنيا را و نوعيست كه مى بيند بدان عقل امر آخرت را و بعضي مسكن آن عقل كه بدان تدبير كار آخرت ميكند در دل ميگويند و مسكن آن عقل كه بدان تدبير كارهاي دنيا كند در دماغ ميگويند و جايگاه كار هر دو در سينه است * و شيخ شيوخ ميگويد عقل زبان روح است و ترجمان بصيرت و بصيرت مر روح را بمثابهٔ دل است و عقل بمثابهٔ زبان است و اين عقل عقلي واحد است ليس على ضربين و قد ورد في اخبار داوٗد عليه السلام انه سأل ابنه سليمان عليه السلام اين موضع العقل منك قال القلب لانه قالب الروح و الروح قالب الحيوٰة انتهى ما في مجمع السلوك *

[السر هو ما يختص بكل شيئ من جانب الحق عند التوجه الايجادي اليه المشار اليه بقوله انما امرنا لشيئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون و لهذا قيل لا يعرف الحق الا الحق و لا يطلب الحق الا الحق

ولا يحب الحق الا الحق لان ذلك السر هو الطالب للحق و المحب له و العارف به كما قال النبي عليه الصلواة والسلام عرفت ربي بربي *

سر العلم هو حقيقة سر العالم به لان العلم عين الحق في الحقيقة و غيره بالاعتبار *

سر الحال ما يعرف من مراد الله فيها *

سر الحقيقة ما لا يفشى من حقيقة الحق في كل شيئ *

سر التجليات هو شهود كل شيئ في كل شيئ و ذلك بانكشاف التجلي الاول للقلب فيشهد احدية الجمعية بين الاسماء كلها لاتصاف كل اسم لجميع الاسماء لاتحادها بالذات الاحدية و امتيازها بالتعينات التي تظهر في الاكوان التي هي صورها فيشهد كل شيئ في كل شيئ *

سر القدر ما علمه الله من كل عين في الازل مما انطبع فيها من احوالها التي تظهر عليها وجودها فلا يحكم على شيئ الا بما علمه في حال ثبوتها *

سر الربوبية هو توقفها على المربوب لكونها نسبة لابد لها من المنتسبين واحد المنتسبين هو المربوب وليس الا الاعيان الثابتة في العدم و الموقوف على المعدوم معدوم و لهذا قال سهل للربوبية سر لو ظهر لبطلت الربوبية و ذلك لبطلان ما يتوقف به *

سرائر الربوبية هو ظهور الرب بصور الاعيان فهي من حيث مظهريتها للرب القائم بذاته الظاهر بتعيناته قائمة به موجودة بوجوده فهي عبيد مربوبون من هذه الحيثية والحق رب لها فما حصلت الربوبية في الحقيقة الا بالحق و الاعيان معدومة بحالها في الازل فلسر الربوبية سر به ظهرت و لم تبطل *

سرائر الآثار هي الاسماء الالٰهية التي هي بواطن الاكوان *

السرار انمحاق السالك في الحق عند الوصول التام و اليه الاشارة بقوله عليه الصلوة والسلام لي مع الله وقت الحديث و قوله تعالى و اولئك تحت قبائي لا يعرفهم غيري من قوله السر هو ما يختص لكل شيئ الى هٰهنا كلها من الاصطلاحات الصوفية لكمال الدين ابى الغنائم عبد الرزاق الكاشي السمرقندي *]

السفر بفتح السين و الفاء في اللغة الخروج المديد و في الشريعة قصد المسافة المخصوصة كذا في الكرماني و المسافة المخصوصة هي مسافة ثلثة ايام و لياليها بسير وسط و هذا ادنى مدة السفر ولا حد لاكثرها و لا يخفى ان مجرد القصد لا يكفي في كون الشخص مسافرا و لذا قال في التلويح انه الخروج عن عمرانات الوطن على قصد سير تلك المسافة فالمسافر من فارق و خرج من بيوت بلده و عماراته اي عن سوره و حده قاصدا مسافة ثلثة ايام و لياليها بسير وسط و المراد بالقصد هو الارادة المعتبرة شرعا بان يكون على سبيل الجزم و السير الوسط المشي بين البطوء والسرعة و ذلك ما سار الابل الحمول و الراجل و الفلك اذا اعتدلت الريح و ما يليق بالجبل في الجبل هكذا في جامع الرموز [و في الاصطلاحات الصوفية

السفر هو توجه القلب الى الحق و السير مترادف له و الاسفار اربعة الاول هو السير الى الله من منازل النفس الى الوصول الى الافق المبين و هو نهاية مقام القلب و مبدأ التجليات الاسمائية الثاني هو السير في الله بالاتصاف بصفاته و التحقق باسمائه الى الافق الا على و هو نهاية مقام الروح و الحضرة الواحدية الثالث هو الترقي الى عين الجمع و الحضرة الاحدية و هو مقام قاب قوسين فما بقيت الا ثنينية فاذا ارتفعت فهو مقام او ادنى و هو نهاية الولاية الرابع هو السير بالله عن الله للتكميل و هو مقام البقاء بعد الفناء و الفرق بعد الجمع * نهاية السفر الاول هي رفع حجب الكثرة عن وجه الوحدة و نهاية السفر الثاني هو رفع حجاب الوحدة عن وجوه الكثرة العلمية الباطنية و نهاية السفر الثالث هو زوال التقيد بالضدين الظاهر و الباطن بالحصول في احدية عين الجمع و نهاية السفر الرابع عند الرجوع عن الحق الى الخلق في مقام الاستقامة هو احدية الجمع و الفرق بشهود اندراج الحق في الخلق و اضمحلال الخلق في الحق حتى ترى العين الواحدة في صور الكثرة و الصور الكثيرة في عين الوحدة *]

السكر بالضم و سكون الكاف بمعنى مستي و مست شدن و نبيذ خرما و هرچه مست كننده باشد كما في المنتخب و قال العلماء السكر بمعنى مستي حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة من الخمر و ما يقوم مقامها اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة و القبيحة * قيل السكر غفلة تعرض للانسان مع الطرب و النشاط و فتور الاعضاء من غير مرض و لا علة بمباشرة مايوجبها من المأكول و المشروب و المشموم * و قيل هو فتور يغلب على العقل من غير ان يزيله * و قيل هو معنى يزيل به العقل * و في كشف الكبير قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله من غير ان يزيله و لهذا بقي السكران اهلا للخطاب انتهى * و قال ابو حنيفة رح السكران هو الذي لايعقل مطلقا قليلا و لا كثيرا و لا الرجل من المرأة و عندهما هو الذي يهذي و يختلط جده بهزله و لا يستقر على شيئ في جواب و خطاب و اليه مال اكثر المشايخ كما في الهداية * و في فتاوى قاضيخان قال ابو حنيفة السكران من لا يعرف الارض من السماء و لا الرجل من المرأة و قال صاحباه اذا اختلط كلامه بالهذيان فهو سكران و عليه الفتوى * و في الملتقط عن ابي يوسف رح هو الذي لا يستطيع ان يقرء قل يا ايها الكافرون كذا في البرجندي [اقول هذا الاختلاف انما هو في وجوب الحد بالسكر في غير الخمر يعني ما قال الامام الاعظم في حد السكر انما هو في وجوب الحد عليه بالمسكر غير الخمر اما في حد الحرمة فقوله مثل قولها و اما في وجوب الحد بالخمر فلا يشترط السكر بل يجب الحد بشرب القليل من الخمر و لو بقطرة كما قال في شرح الوقاية حد الشرب ثمانون سوطا بشرب الخمر و لو قطرة فمن اخذ بريح الخمر او سكران زائل العقل بنبيذ الى قوله يحد صاحيا* اعلم ان السكر عند ابيحنيفة رح في وجوب الحد بشرب الاشربة التي هي غير الخمر هو ان لايعرف شيئا

حتى الارض من السماء و في حق الحرمة ان يهذو و عندهما يهذو مطلقا اي في وجوب الحرمة و الحد و اليه مال اكثر المشائخ • و عند الشافعي ان يظهر اثره في مشيه و حركاته و اطرافه هذا خلاصة ما في شرح الوقاية] • و السكر عند الصوفية دهش يلحق سر المحب في مشاهدة جمال المحبوب فجأة لان روحانية الانسان التي هي جوهر العقل لما انجذبت الى جمال المحبوب بُعْد شعاع العقل عن النفس و ذهل الحس عن المحسوس و الّمّ بالباطن فرح و نشاط و هزة و انبساط لتباعده عن عالم التفرقة و اصاب السر دهش و وله و هيجان لتحير نظره في شهود جمال الحق و تسمى هذه الحالة سكرا لمشاركتها السكر الظاهر في الاوصاف المذكورة الا ان السبب لاستتار نور العقل في السكر المعنوي غلبة نور الشهود و في السكر الظاهر غشيان ظلمة الطبيعة لان النور كما يستتر بالظلمة كذلك يستتر بالنور الغالب كاستتار نور الكواكب بغلبة نور الشمس وقلنا فجأة لان صدمة نور الجمال في النظرة الاولى اكثر وفي النظرات بعدها تقلّ على التدريج لحصول الانس بوصول الجنس حتى اذا استقر نازل حال المشاهدة و نزل كل جزء من اجزاء الوجود الى اصله عاد شعاع العقل الى عالم النفس و العقل و ظهر التمييز بين المتفرقات من المعقولات و المحسوسات و تسمى هذه الحالة صحوا نظيره في هذا العالم محبوب دخل على محبه فجاءة فاذهله عما فيه من الامر بحيث غاب متحيرا في مشاهدته عن العقل و التمييز فلما كرر النظر الى محاسنه وجماله واستأنس بلقائه و وصاله عاد التمييز و التبصير و زال الدهش و التحير • و السكر حال شريف يعتور عليه صحوان صحو قبله و هو تفرقة محضة ليس من الاحوال بشيء و صحو بعده و يسمى الصحو الثاني و صحو الجمع و الصحو بعد المحو و هو حال يصير مقاما و يكون اعز من السكر لاشتماله على الجمع و التفرقة و لكونه لا ينال الا بعد العبور على ممر السكر و الجمع فالصحو الاول حضيض النقصان لافادته اثبات الحدث و السكر معراج السالكين لافادته محو الحدث و الصحو الثاني اوج الكمال لافادته اثبات القدم و افادة السكر محو الحدث لانه نتيجة مشاهدة جمال القدم و نور القدم يزيل ظلمة الحدث الا ان حال الشهود لاتدوم في البداية بل تلوح و تخفي سريعا كالبوارق فلا يزيل نوره ظلمة وجود السيّار بالكلية بل يزول تارة و يعود اخرى و يتردد السائر بين الصحو الاول المثبت للحدث و السكر الماحي له و تسمى هذه الحالة تلوينا فاذا استقر حال المشاهدة دام محو الحدث و اثبات القدم و تسمى هذه الحالة تمكينا لدوام الوجدان و صاحب السكر لايدوم وجدانه بل يجد تارة و يفقد اخرى و يكون مأسورا تحت تصرف التلوين و مناط تلوينه الوجود الذي هو مثار الصحو الاول و السالك لايستغني عن السكر ما لم يخلص عن الصحو الاول فاذا خلص الى الصحو الثاني صار غنيا عن السكر • اعلم ان السكر الزائل في الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الصفات و لا تستقر من حال الشهود الا هذه و السكر الواقع في الصحو الثاني هو الذي يظهر من مشاهدة جمال الذات فلايزول لعدم استقرار حال شهود

الذات فانه لا تحصل لاحد منها في الدنيا الا لمحات يسيرة كقوله عليه السلام لي مع الله وقت عبارة عنها وموطن استقرارها الآخرة و الرؤية الموجودة في الآخرة لاهلها هي هذه و المقام المحمود لعله عبارة عنها كذا في شرح القصيدة الفارضية *

[**المسامرة** خطاب الحق للعارفين و محادثته لهم في عالم الاسرار و الغيوب كذا في الجرجاني *]

المسامير جمع مسمار بكسر الميم و هي عند الاطباء ثآليل كبار عظيمة الروس مستدقة الاصول كذا في بحر الجواهر *

السور بالضم وسكون الواو عند المنطقيين هو اللفظ الدال على كمية الافراد في القضايا الحملية كلفظ كل و بعض و على كمية الاوضاع في القضايا الشرطية كلفظ كلما و مهما و متى و ليس كلما و ليس مهما و ليس متى و لفظ مهما و ان كان بحسب اللغة موضوعا لعموم الافراد لكنهم نقلوه الى عموم الاوضاع فجعلوه سور الشرطية الكلية المتصلة صرح به في بديع الميزان و القضية المشتملة على السور تسمى مسورة و محصورة و هي اما كلية او جزئية و قد سبق في فصل الراء و اللام من باب الحاء المهملة في لفظ المحصورة و لفظ الحملية *

السورة بالضم في الشرع بعض قرآن يشتمل على آي ذو فاتحة وخاتمة و اقلها ثلث آيات كذا قال الجعبري و السور بالضم و سكون الواو و فتحها الجمع * و قيل السورة الطائفة المترجمة توقيفا اي الطائفة من القرآن المسماة باسم خاص بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم و قد ثبتت اسماء السور بالتوقيف من الاحاديث والآثار [و قيل السورة بعض من كلام منزل مبين اوله وآخره اعلاما من الشارع قرآنا كان او غيره بدليل ما يقال سورة الزبور و سورة الانجيل هكذا في التلويح] قال القتبي السورة تهمز ولا تهمز فمن همزها جعلها من اسأرت اي افضلت من السؤر وهو الباقي من الشراب في الاناء كانها قطعة من القرآن و من لم يهمزها و جعلها من المعنى المتقدم سهّل همزتها * و منهم من شبهها بسورة النبأ اي القطعة منه اى منزلة بعد منزلة* و قيل من سور المدينة لاحاطتها بآياتها و اجتماعها كاجتماع البيوت بالسور و منه السوار لاحاطته بالساعد * وقيل لارتفاعها لانها كلام الله و السورة المنزلة الرفيعة* و قيل لتركيب بعضها على بعض من التسوّر بمعنى التصاعد و التركيب و منه اذ تسوروا المحراب كذا في الاتقان و ممن لم يهمزها صاحب الصراح حيث جعلها اجوف * و السورة عند الصوفية عبارة عن الصور الذاتية الكمالية و هي تجليات الكمال كذا في الانسان الكامل في باب ام الكتاب * **فائدة** * قسم القرآن الى اربعة اقسام و جعل لكل قسم منه اسم اخرج احمد و غيره من حديث واثلة بن الاسقع ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال اعطيت مكان التورية السبع الطوال و اعطيت مكان الزبور المئين و اعطيت مكان الانجيل المثاني و فضلت بالمفصل* قالت جماعة السبع الطوال اولها البقرة و آخرها براءة لكن اخرج الحاكم و النسائي و غيرهما عن ابن عباس

قال السبع الطوال البقرة و آل عمران و النساء و المائدة و الانعام و الاعراف قال الراوي و ذكر السابعة فنسيتها * و في رواية صحيحة عند ابي حاتم و غيره عن مجاهد و سعيد بن جبير انها يونس و في رواية عبد الحاكم انها الكهف * و المئون ما و ليها سميت بذلك لان كل سورة منها تزيد على مائة آية او تقاربها و المثاني ما ولي المئين لانها تثنيها اي كانت بعدها فهي لها ثوان و المئون لها اوائل * و قال الفراء هي السور التي آيها اقل من مائة آية لانها تثنى اكثر مما تثنى الطوال و المئون * و قد تطلق المثاني على القرآن كله وعلى الفاتحة * والمفصل ما ولي المثاني من قصار السور سمي بذلك لكثرة الفصول التي بين السور بالبسملة * و قيل لقلة المنسوخ منه و لهذا يسمى بالمحكم ايضا وآخره سورة الناس بلا نزاع واختلف في اوله فقيل الحجرات و قيل القتال و قيل الجاثية و قيل الصافات و قيل الصف و قيل تبارك و قيل الفتح و قيل الرحمن و قيل الانسان و قيل سبح و قيل الضحى * وعبارة الراغب في مفرداته المفصل من القرآن السبع الاخير * اعلم ان للمفصل طوالا و او ساطا و قصارا قال ابن معن وطواله الى عم و اوساطه منها الى الضحى و قصاره منها الى آخر القرآن و هذا اقرب ما قيل فيه كذا في الاتقان * و في جامع الرموز المفصل السبع الاخير وطواله من الحجرات وقيل من ق و قيل من النجم وقيل من الفتح * وفي المنية قال الاكثرون من سورة محمد الى البروج طوال و من البروج الى سورة لم يكن و قيل الى البلد اوساط و منها اي من لم يكن الى الآخر وقيل من البلد الى الآخر قصار * و في النهاية من الحجرات الى عبس ثم التكوير الى والضحى ثم الم نشرح الى الآخر انتهى * قال في الاتقان وفي جمال القراء قال بعض السلف في القرآن ميادين وبساتين و مقاصير و عرائس و ديابيج ورياض فميا دينه ما افتتح بآلم و بساتينه ما افتتح بآلر و مقاصيره الحامدات و عرائسه المسبحات و ديابيجه آل حم و رياضه المفصل و قالوا و الطواسين و الطواسيم او آل حم و الحواميم * و اخرج الحاكم عن ابن مسعود قال الحواميم ديباج القرآن * قال السخاوي و قوارع القرآن الآيات التي يتعوذ بها سميت بها لانها تقرع للشيطان و تدفعه و تقمعه كآية الكرسي و المعوذتين و نحوهما * وفي مسند احمد من حديث معاذ بن انس مرفوعا آية العز الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا الآية * فائدة * عدد سور القرآن مائة و اربعة عشر باجماع من يعتد به [و قال في الاتقان و تعديد الآي من معضلات القرآن فان من آياته طويلا و قصيرا و منه ما ينقطع و منه ما ينتهي الى تمام الكلام و منه ما يكون في اثنائه * و قيل سبب اختلاف السلف في عدد الآي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف على رؤس الآي للتوقيف فاذا علم محلها وصل للتمام فيحسب السامع حينئذ انها ليست فاصلة * وعن ابن عباس قال جميع آي القرآن ستة آلاف آية و ستمائة و ست عشرة آية و جميع حروف القرآن ثلاثمائة الف حرف وثلاثة و عشرون الف حرف و ستمائة حرف واحد و سبعون حرفا * و قيل اجمعوا على ان عدد آيات القرآن ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك فمنهم من لم يزد و منهم

من قال ومائتا آية و اربع آيات وقيل و اربع عشرة وقيل وتسع عشرة وقيل وخمس وعشرون وقيل ست و ثلثون * وفي الشعب للبيهقي عن عايشة رضي الله عنها مرفوعا عدد درج الجنة عدد آي القرآن فمن دخل الجنة من اهل القرآن فليس فوقه درجة انتهى من الاتقان * [اما مشهور در ميان حفاظ و قراء همان است كه درشعر مشهوراست * بيت * آيت قرآن كه جان را دلكش است * شش هزار و ششصد و شصت و شش است] و اعلم انه قد يكون للسورة اسم واحد و هو كثير وقد يكون لها اسمان فاكثر * منها الفاتحة لها نيف و عشرون اسما فاتحة الكتاب و فاتحة القرآن لانه يفتتح بها في المصحف و ام الكتاب و ام القرآن لتقدمها و تأخر ما سواها تبعالها لانها امته اي تقدمته ولذا يقال لراية الحرب ام لتقدمها و القرآن العظيم لا شتمالها على المعاني التي في القرآن و السبع المثاني لكونها سبع آيات [بالاتفاق الا ان بعضهم من عد التسمية آية واحدة دون انعمت عليهم ومنهم من عكس و لانها تثنى في الصلوة او لانها انزلت مرتين ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة و بالمدينة لما حولت القبلة و الا صح انها مكية لقوله تعالى و لقد اتيناك سبعا من المثاني و هو مكي و لما فيها من الثناء على الله تعالى او لانها اشتملت على الوعد و الوعيد بقوله مالك يوم الدين او لانها اشتملت على حال المؤمنين و الكافرين هكذا في البيضاوي و حواشيه] و الوافية لانها وافية بما في القرآن من المعاني و الكنز لما عرفت و الكافية لانها تكفي عن غيرها في الصلوة و لا يكفي غيرها عنها و الاساس لانها اصل القرآن و النور و سورة الحمد و سورة الشكر و سورة الحمد الاولى و الرقية و الشفاء و الشافية لقول النبي عليه الصلوة و السلام فاتحة الكتاب شفاء لكل داء و سورة الصلوة لتوقف الصلوة عليها * و قيل ان من اسمائها الصلوة ايضا و سورة الدعاء لاشتمالها عليه في قوله اهدنا و سورة السؤال لذلك و سورة تعليم المسئلة و سورة المناجاة و سورة التفويض لاشتمالها عليه في قوله اياك نستعين * و منها سورة البقرة تسمى سنام القرآن و سنام كل شيئ اعلاه و منها آل عمران تسمى طيبة و في صحيح مسلم تسميتها و البقرة الزهراوين و المائدة تسمى ايضا العقود و المنقذة لانها تنقذ صاحبها من ملائكة العذاب و الانفال تسمى ايضا بسورة بدر و براءة تسمى ايضا التوبة لقوله تعالى فيها لقد تاب الله و الفاضحة و سورة العذاب و المقشقشة اي المبرئة من النفاق و المنقرة لانها نقرت عما في قلوب المشركين و البحوث بفتح الموحدة و المعبرة لانها تعبر عن اسرار المنافقين و المخزومة و المتكلمة و المشردة و المدمدمة و النحل تسمى ايضا سورة النعم و الاسراء تسمى ايضا سورة سبحان و سورة بني اسرائيل و الكهف تسمى ايضا سورة اصحاب الكهف و الحائلة لانها تحول بين قارئها و بين النار و طه تسمى ايضا سورة الكليم و الشعراء تسمى ايضا سورة الجامعة و النمل تسمى ايضا سورة سليمان و السجدة تسمى ايضا سورة المضاجع و الفاطر تسمى ايضا سورة الملائكة و يس تسمى ايضا قلب القرآن و المعمة لانها تعم صاحبه

بخير الدنيا و الآخرة و المدافعة القاضية لانها تدفع عن صاحبها كل سوء وتقضي له كل حاجة • وسورة الزمر تسمى ايضا سورة الغرف • وسورة الغافر تسمى ايضا سورة الطويل و المومن • و سورة فصلت تسمى ايضا السجدة وسورة المصابيح • وسورة الجاثية تسمى ايضا الشريعة • وسورة الدهر و سورة محمد تسميان ايضا القتال • وسورة ق تسمى ايضا سورة الباسقات • و سورة اقتربت تسمى ايضا القمر و المبيضة لانها تبيّض وجه صاحبها يوم تسوّد الوجوه • وسورة الرحمٰن تسمى ايضا عروس القرآن • وسورة المجادلة تسمى في مصحف ابيّ الظهار • وسورة الحشر تسمى ايضا سورة بني النضير • و الممتحنة بفتح الحاء وقد تكسر تسمى ايضا سورة الامتحان • وسورة المودّة وسورة الصف تسمى ايضا سورة الحواريين • و سورة الطلاق تسمى ايضا سورة النساء القصرى • و سورة التحريم تسمى ايضا سورة التحرم و سورة لم تحرم • و سورة تبارك تسمى ايضا سورة الملك و المانعة و المنّاعة و الواقية • و سورة سال تسمى المعارج • و سورة الواقع و عم تسمى النبأ و التساؤل و المعصرات • و سورة لم يكن تسمى سورة اهل الكتاب و سورة القيّمة و سورة البينة وسورة البرية و سورة الانفكاك • وسورة ارأيت تسمى سورة الدين • وسورة الماعون و الكافرون تسمى المقشقشة و سورة العبادة • و سورة النصر تسمى سورة التوديع • و سورة تبت تسمى سورة المسدد • و سورة الاخلاص تسمى سورة الاساس • و سورتا الفلق و الناس تسميان المعوذتين بكسر الواو و المقشقشتين كذا في الاتقان • و في الصراح المشقشقتان سورة الكافرون و سورة الاخلاص •

الاسوارية فرقة من المعتزلة اصحاب الاسواري وافقوا النظامية فيما ذهبوا اليه و زادوا عليهم ان الله لا يقدر على ما اخبر بعدمه او علم عدمه و الانسان قادر عليه لان قدرة العبد صالحة للضدين على سواء فاذا قدر على احدهما قدر على الآخر كذا في شرح المواقف •

السهر بفتح السين و الهاء في اللغة اليقظة وعند الاطباء هو اليقظة المفرطة اي المتجاوزة عن الحد الطبيعي • و السهر السباتي و السبات السهري قد سبق ذكرهما في فصل التاء المثناة الفوقانية •

[**السبر** بالكسر وبالباء الموحدة و قيل بالفتح و الياء المثناة كما يجيء بعد هذا و يقال له التقسيم هو حصر الاوصاف في الاصل و الغاء بعض التيقن الباقي للعلة كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب المجموع و غير الماء و غير الاسكار لا يكون علة بالطريق الذي يفيد ابطال علة الوصف فتيقن الاسكار للعلة كذا في الجرجاني •]

السير بالفتح و سكون الياء عند اهل التصوف و اهل الوحدة يطلق بالاشتراك على معنيين در مجمع السلوك در بيان معني سلوك مي آرد سير دو نوع است سير الى الله وسير في الله سير الى الله نهايت دارد و اهل تصوف گويند سير الى الله آنست كه سالك چندان سير كند كه خدايرا بشناسد و چون خدايرا شناخت سير تمام شد و ابتداي سير في الله حاصل شد پس سير الى الله را غايت و نهايت است و سير في الله بي انتها • و اهل وحدت گويند سير الى الله آنست كه سالك چنداني سير كند كه

يقين بداند كه وجود يكى است بيش نيست و جز وجود خداي تعالى وجودى ديگرنيست واين بجز حصول فنا و فناي فنا حاصل نشود و سير فى الله نزد اهل تصوف آنست كه سالك بعد شناختن خداي چندانى ديگر سير كند كه تمام صفات و اسامي و علم و حكمت خداي كه بسيار اند بلكه بى نهايت در يابد و تا زنده باشد هم درين كار باشد * و نزد اهل وحدت آنست كه سالك بعد حصول سير الى الله ديگر چندانى سير كند كه تمام حكمتهاي جواهر اشيا كماهي بداند وبه بيند * وبعضى گويند سير فى الله امكان ندارد چراكه عمر اندك و علم و حكمت خداي بيشمار وبعضى گويند امكان دارد چراكه استعداد آدمي متفاوت است استعداد بعضى چون قوي باشد ممكن است كه همه دريابد انتهى * وفي حاشية جدي على حاشية البيضاوي في تفسير سورة الفاتحة اعلم ان المحققين قالوا ان السفر سفران سفر الى الله وهو منتاه لانه عبارة عن العبور على ما سوى الله واذا كان ما سوى الله متناهيا فالعبور عليه متناه وسفر فى الله و هو غير متناه لان نعوت جماله و جلاله غير متناهية لا يزال العبد يترقى من بعضها الى بعض وهذا اول مرتبة حق اليقين كذا قال الفاضل * و در توضيح المذاهب آرد سير الى الله وقتى منتهي شود كه باديهٔ وجود بقدم صدق يكباركي قطع كند وسير فى الله آنگاه متحقق شود كه او سبحانه تعالى بنده را بعد از فناي مطلق ذاتى مطهر از آلايش حدثان ارزاني فرمايد تابدان در عالم اتصاف باوصاف الهي و تخلق باخلاق رباني ترقي كند * وعند الاصوليين و اهل النظر هو من مسالك اثبات العلة و يسمى بالسير و التقسيم ايضا وبالتقسيم ايضا وبالترديد ايضا فالتسمية بالسير فقط او بالتقسيم فقط او بالترديد فقط اما تسمية الكل باسم الجزء و اما اكتفاء عن التعبير عن الكل بذكر الجزء كما تقول قرأت الم و تريد سورة مسماة بذلك و يفسر بانه حصر الاوصاف الموجودة فى الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها لتثبت علية الباقي وعند التحقيق الحصر راجع الى التقسيم و السير الى الابطال [وحاصله ان تتفحص اولا اوصاف الاصل اي المقيس عليه و يردد بان علة الحكم فيه هل هذه الصفة او تلك او غير ذلك ثم تبطل ثانيا علة كل صفة من تلك الصفات حتى يبقى وصف واحد فيستقر و يتعين للعلية فيستفاد من تفحص اوصاف الاصل و ترديدها لعلية الحكم و بطلان الكل دون واحد منها ان هذا الوصف علة للحكم دون الاوصاف الباقية كما يقال علة حرمة الخمر اما الاتخاذ من العنب او الميعان او اللون المخصوص او الطعم المخصوص او الريح المخصوص او الاسكار لكن الاول ليس بعلة لوجوده فى الدبس بدون الحرمة وكذلك البواقي ماسوى الاسكار فتعين الاسكار لعلية الحرمة فى الخمر هكذا في شرح التهذيب لعبد الله اليزدي] * فان قيل المفروض ان الاوصاف كلها صالحة لعلية ذلك الحكم و الابطال نفي لذلك لان معناه بيان عدم صلوح البعض فتناقض * قلنا المراد بصلوح الكل صلوحه في بادئ الراي و بعدم صلوح البعض عدمه بعد التأمل و التفكر فلا تناقض * وبالجملة فالسير و التقسيم هو حصر الاوصاف الصالحة للعلية في بادئ الراي ثم ابطال بعضها بعد النظر و التأمل كما تقول في

قياس الذرة على البر في الربوية بحثت عن اوصاف البر فما وجدت ثمه علة للربوية في بادي الراي الا الطعم او القوت او الكيل لكن الطعم او القوت لا يصلح لذلك عند التامل فتعين الكيل [لان الاشياء التي يوجد فيها الطعم و التي يحصل منها القوت من اعظم وجوه المنافع لانها اسباب بقاء الحيوان و وسائل حيوة النفوس فالسبيل في امثالها الاطلاق بابلغ الوجوه و الاباحة با وسع طرائق التحصيل لشدة الاحتياج اليها و كثرة المعاملات فيها دون التضييق فيها لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر وقوله تعالى و ما جعل عليكم في الدين من حرج و قوله عليه السلام لعلي و معاذ حين ارسلهما الى اليمن يسرا و لاتعسرا و لقول المجتهدين المشقة تجلب التيسير هكذا في الهداية و حواشيه] و هناك مقامان احدهما بيان الحصر و يكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم اجد سوى هذه الاوصاف و يصدق لان عدالته و تدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه او لان الاصل عدم الغير و حينئذ للمعترض ان يبين وصفا آخر و على المستدل ان يبطل عليته و الا لما ثبت الحصر الذي ادعاه و ثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف و يكفي في ذلك ايضا الظن و ذلك بوجوه الاول الالغاء و هو بيان ان الحكم بدون هذا الوصف موجود في الصورة الفلانية فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه و الثاني كون الوصف طرديا اي من جنس ما علم الغاؤه مطلقا في الشرع كالاختلاف بالطول و القصر او بالنسبة الى الحكم المبحوث عنه كالاختلاف بالذكورة و الانوثة في العتق و الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم اجد له مناسبة و يصدق في ذلك لعدالته • و الحنفية لا يتمسكون بهذا المسلك و يقولون الترديد ان لم يكن حاصرا لا يقبل و ان كان حاصرا بان يثبت عدم علية غير هذه الاشياء التي و رد فيها بالاجماع مثلا بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان العلة للولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما هذا كله خلاصة ما في التلويح و العضدي و حواشيهما •

التسییر نزد منجمان نام عملی است و بیانش در لفظ حد در فصل دال مهمله ارباب حای مهمله گذشت •

السیر بكسر الاول وفتح الثاني جمع سيرة و السيرة هي اسم من السير ثم نقلت إلى الطريقة ثم غلبت في الشرع على طريقة المسلمين في المعاملة مع الكافرين و الباغين و غيرهما من المستأمنين و المرتدين و اهل الذمة كذا في البرجندي و جامع الرموز • و في فتح القدير السير غلب في عرف الشرع على الطريق المأمور به في غزو الكفار • و في الكفاية السير جمع سيرة وهي الطريقة في الامور و في الشرع يختص بسير النبي عليه السلام في المغازي • و في المنشور السير جميع سيرة و قد يراد بها قطع الطريق و قد يراد بها السنة في المعاملات. يقال سار ابوبكر رضي الله عنها بسيرة رسول الله صلى الله عليه و سلم و سميت المغازي سيرا لان اول امورها السير الى الغزو و ان المراد بها في قولنا كتاب السير سير الامام و معاملاته مع الغزاة و الانصار

و الكفار * وذكر في المغرب انها غلبت في الشرع على امور المغازي و ما يتعلق بها كالمناسك على امور الحج انتهى *

السيارة هي الكواكب السبعة الزحل و المشتري و المريخ و الشمس و الزهرة وعطارد و القمر و يسمى بالسيارات ايضا [و بعضهم جمعها في بيت واحد * شعر * هفت كوكب كه هست عالم را * گاه ز ايشان نظام و گاه خلل * قمراست و عطارد و زهره * شمس و مريخ و مشتري و زحل *]

فصل السين المهملة * السادسة بالدال المهملة عند المنجمين و اهل الهيئة هي سدس عشر الخامسة *

التسديس شش گوشه كردن و شش كردن و در اصطلاح منجمين واقع شدن ستاره ببرج سيوم از ستارهٔ ديگر كما في المنتخب و يجيئ في لفظ النظر *

المسدس على صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المحاسبين و المهندسين سطح يحيط به ستة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية يسمى بذي ستة اضلاع و عند اهل التكسير هو وفق مشتمل على ستة و ثلثين مربعا صغيرا و يسمى بمربع ستة في ستة و بالوفق السداسي ايضا و عند الشعراء يطلق على قسم من المسمط و يجيئ في فصل الطاء المهملة *

السلاسة بالفتح مرادف هشاشت است و مقابل لزوجت چنانچه درفصل جيم ازباب لام خواهد آمد ونزد شعرا آنست كه در نظم رواني بحدى بود كه در اداي آن هيچ گرنتگي نبود از جهت لفظ كذا في جامع الصنائع و اين سلاست نظم است و برين قياس سلاست نثر كما لا يخفى *

السياسة بالكسر و المثناة التحتانية مصدر ساس الوالي الرعية اي امرهم و نهاهم كما في القاموس و غيره فالسياسة استصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي في الدنيا و الآخرة فهي من الانبياء على الخاصة و العامة في ظاهرهم و باطنهم و من السلاطين و الملوك على كل منهم في ظاهرهم و من العلماء ورثة الانبياء في باطنهم لا غير كما في المفردات و غيرها كذا في جامع الرموز في حد الزنا في كتاب الحدود * و في البحر الرائق في آخر كتاب الحدود و رسمت السياسة بانها القانون الموضوع لرعاية الآداب و المصالح و انتظام الاموال [و في كليات ابى البقاء ما حاصله ان السياسة المطلقة هي اصلاح الخلق بارشادهم الى الطريق المنجي في العاجل و الآجل على الخاصة و العامة في ظواهرهم و بواطنهم و هي انما تكون من الانبياء و تسمى سياسة مطلقة لانها في جميع الخلق و في جميع الاحوال او لانها مطلقة اي كاملة من غير افراط و تفريط و اما من السلاطين و امرائهم فانما تكون على كل منهم في ظواهرهم ولا تكون الا منجية في العاجل لانها عبارة عن اصلاح معاملة عامة الناس فيما بينهم و نظمهم في امور معاشهم و تسمى سياسة مدنية و اما من العلماء الذين هم ورثة الانبياء حقا على الخاصة في بواطنهم

لا غيرا ي لا تكون على العامة لان اصلاحهم مبني على الشوكة الظاهرة و السلطنة القاهرة و ايضا لا تكون على الخاصة في ظواهر هم لانها ايضا منوطة بالجبر و القهر و تسمى سياسة نفسية * و تقال ايضا على تدبير المعاش باصلاح احوال جماعة مخصوصة على سنن العدل و الاستقامة و تسمى سياسة بدنية] و السياسة نوعان النوع الاول سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر فهي من الشريعة علمها من علمها وجهلها من جهلها و قد صنف الناس فى السياسة الشرعية كتبا متعددة و النوع الآخر سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها انتهى * و السياسة المدنية من اقسام الحكمة العملية و تسمى بالحكمة السياسية و علم السياسة وسياسة الملك و الحكمة المدنية [وهو علم تعلم منه انواع الرياسة و السياسات و الاجتماعات المدنية و احوالها و موضوعه المراتب المدنية و احكامها و الاجتماعات الفاضلة و الردية و وجه استبقاء كلواحد منها و علة زواله و وجه انتقاله وما ينبغي ان يكون عليه الملك في نفسه وحال اعوانه و امر الرعية وعمارة المدن * وهذا العلم وانكان الملوك و اعوانهم احوج اليه فلايستغني عنه احد من الناس لان الانسان مدني بالطبع و يجب عليه اختيار المدينة الفاضلة مسكنا و الهجرة عن الردية و ان يعلم كيف ينفع اهل مدينته و ينتفع بهم و انما يتم ذلك بهذا العلم * وكتاب السياسة لارسطاطاليس الى الاسكندر يشتمل على مهمات هذا العلم و كتاب آراء المدينة الفاضلة لابي نصر الفارابي جامع لقوانينه كذا في ارشاد القاصد *]

فصل الطاء المهملة

* **السرطان** بفتح السين و الراء اسم حيوان * و اسم برج وهو الذي اذ اوصلته الشمس بحركتها الخاصة مالت الى الجنوب * و اسم مرض قال في بحر الجواهر هو ورم متقرح متولد من مواد سوداوية محترقة انصبت الى ذلك العضو في ملآت العروق التي حوله سمي به للمشاكلة لان وسطه يشبه جوف السرطان و العروق التي حوله تشبه بارجله و ايضا هو يتشبث بالعضو كما يتشبث السرطان بما يمسكه * و في الموجز السرطان منه ما هو متقرح و منه ما هو غير متقرح و الفرق بينه و بين الصلابة ان الورم السوداوي ان كان مداخلا فى العضو مؤلما ذا اصول ناشبة فى الاعضاء يسمى سرطانا و ان كان مداخلا غير مؤلم يسمى صلابة * و فى الاقسرائي الصلابة بارد المجسة كمد اللون عادم الحس و السرطان له اقل من الحرارة فى المجسة يبتدي ورما مثل اللوزة او اصغر ثم يتزايد على الايام وشكله مستدير و اذا اخذ تظهر عليه عروق حمر وصفر و خضر شبيهة بارجل السرطان و لونه اكمد من السرطان *

السفسطة بالفاء و بعد ها سين كبعثرة عند المنطقيين هي القياس المركب من الوهميات وقيل القياس المركب من المشبهات بالواجبة القبول يسمى قياسا سوفسطائيا و يجيئ في لفظ المغالطة في فصل الطاء من باب الغين المعجمة * ويطلق لفظ السوفسطائية على فرقة ينكرون الحسيات و البديهيات وغيرها [قالوا الضروريات بعضها حسيات و الحس يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين و الصفراوي

يجد الحلو مرا و السوداوي يجد المرحلوا و الشخص البعيد عن شيئ يراه صغيرا و الراكب على السفينة يرى الساحل متحركا و الماشي يرى القمر ذاهبا و هكذا كثير فلا جزم بان ايهم يعرف حقا و ايهم باطلا * و البديهات قد كثرت فيها اختلافات الآراء و اعتراضات العقلاء وكلهم يجزم بحقية قوله و يزعم ببطلان اقوال مخالفيه فكيف يقطع بان هذا صادق و ذلك كاذب و النظريات فرع الضروريات لانها انما تستفاد من الضروريات دفعا للزوم التسلسل او الدور ففسادها فسادها ولهذا ما من نظري الا و قد وقع فيه اختلاف العقلاء و تناقض الآراء فحينئذ لا وثوق بالعيان و لا رجحان للبيان فوجب التوقف فلذا قال بعضهم ان الاشياء اوهام و بعضهم انها تابعة للاعتقاد و بعضهم انها مشكوكات هكذا في شرح عقائد النسفي و حواشيه] و تنشعب الى ثلث فرق اولها اللاادرية و هم القائلون بالتوقف في وجود كل شيئ و علمه قالوا ظهر من كلام القادحين في الحسيات و القادحين في البديهيات تطرق التهمة الى الحاكم الحسي و العقلي فوجب التوقف في الكل فاذا قيل لهم لقد قطعتم في هذه القضية فقد ناقضتم كلامكم بكلامكم قالوا كلامنا هذا لا يفيدنا قطعا فيتناقض كما توهمتم بل يفيدنا شكا فانا شاك و شاك ايضا في اني شاك و هلم جرا فلا تنتهي الحال الى قطع شيئ اصلا فيتم مقصودنا بلاتناقض * و ثانيتها العنادية و هم الذين يعاندون و يدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلا فهم ينكرون ثبوت الحقائق و تميزها في انفسها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد و بدونه فالحقائق عندهم كسراب يحسبه الظمآن ماء و ليس لها ثبوت اصلا ويرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام فناقضتم كلامكم * و ثالثتها العندية و هم قائلون بان حقائق الاشياء تابعة للاعتقادات دون العكس فهم ينكرون ثبوتها و تميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا اي لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها و تقررها بتبعية الاعتقاد وتوسطها كالمسائل الاجتهادية عند من يقول كل مجتهد مصيب فعلى هذا السوفسطائية قوم لهم نحلة و مذهب تنشعبون الى هذه الطوائف الثلث * و قيل لا يمكن ان يكون في العالم قوم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونانيين اسم للعلم واسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان فيلا بلغتهم اسم للمحب و سوفا اسم للعلم و فيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان و اشتق منهما السفسطة و الفلسفة و السفسطي و الفلسفي منسوبان اليهما هكذا يستفاد من شرح المواقف في آخر المرصد الرابع من الموقف الاول و غيره *

السقوط بالقاف در لغت افتادن بچه نا تمام از شكم كما في المنتخب و نزد منجمان عبارت است از غروب منزلى كما يجيئ في لفظ الطلوع في فصل العين من باب الطاء المهملة * و اطبا آنرا بر صرع اطلاق كنند *

[**اسقاط الاضافات و اسقاط الاعتبارات** هو اعتبار احدية الذات في كل الذوات و هو التوحيد

الحقيقي كما قال بعضهم * بيت * نكو گوئي نكو گفته است بالذات * كه التوحيد اسقاط الاضافات * كذا في الاصطلاحات الصوفية *]

مسقط بالحجر بكسر القاف عند المهندسين يطلق على موقع عمود خارج من اعلى الشكل على قاعدته * و قد يطلق على الارتفاع ايضا مجازا لانه بالحقيقة هو موقع العمود المذكور لانه قد علم بالتجربة ان الاثقال مائلة طبعا الى مركز العالم على سمت خط يكون عمودا على سطح الافق و ذلك يكون ايضا عمودا على السطح الموازي للافق فان اسقط عن رأس ذلك المرتفع حجر كان موضع سقوطه على ذلك السطح هو موقع ذلك العمود كذا في شرح خلاصة الحساب *

المسمط مشتق است از تسميط و آن در لغت مرواريد در رشته كشيدن است و در صنائع چنانست كه شاعر مصراعي چند گويد كه متفق باشند در وزن و قافيه و در آخر مصراع اخير كه متفق است در وزن قافيهٔ اصلي بيارد كه بناي شعر بران كرده است خواه قافيهٔ اصلي موافق قافيهٔ مطلع باشد يا نباشد و اين مصاريع چند را سمطي نهد بعده همبران شمار ابيات ديگر نويسد غير قافيهٔ مسمط اول مگر در مصراع اخير كه قافيهٔ مسمط اول آوردن دران شرط است و اين را نيز سمطي نهد و همبرين نمط شعر تمام كند و اين كم از چهار روا نيست و بيش از ده لطافت ندارد پس برين تقدير هفت قسم ميشود مربع و مخمس و مسدس و مسبع و مثمن و متسع و معشر * مثال مربع سمط اول * شعر * اي لب لعل تو بطعم شكر * وي رخ خوب تو بنور قمر * وي قد رعناي تو سرو دگر * خاطرم آشفته بهر سه نگر * سمط ثاني * شعر * چون لب تو نيست شكر در جهان * ماه نتابد چو تو در آسمان * سرو نخيزد چو تو در بوستان * اي بلطافت ز همه خوبتر * درين مثال قافيهٔ اصلي موافق قافيهٔ مطلع است * مثال ديگر كه در وي قافيهٔ اصلي مخالف قافيهٔ مطلع است * شعر * ز آمدن نو بهار باغ چو بتخانه شد * گشت رخ گل چو شمع باد چو پروانه شد * پيشهٔ بلبل كنون گفتن افسانه شد * گل ز خوشي پاره كرد بر تن خود پيرهن * ابر بوقت بهار چونكه كشود است كف * ژاله نگر چون گهر لاله سراسر صدف * نالهٔ مرغان شده بر فلك از هر طرف * باغ شده چون صنم باد شده چون شمن * و همبرين قياس مسمط مخمس كه درو پنج مصراع را سمطي نهند و مسدس كه درو شش مصراع را سمطي كنند و على هذا القياس *

المسمط المختصر نزد شعرا چنانست كه بيت را چهار قسم كند و سه قسم را مسجع آرد و در قسم چهارم كلمهٔ چند را رديف سازد و در هر بيت در قسم چهارم همان كلمات بيارد مثاله * شعر * هر چند گنه كارم بسيار گنه دارم * اميد تو نگذارم بخشا ز كرم يارب * هر چند تبه كردم پيوسته گنه كردم * جمله ز سفه كردم بخشا ز كرم يارب * ماندم ز همه واپس گيرم كه نيرزم خس * چون جز تو ندارم كس بخشا بكرم يارب * كذا في جامع الصنائع [وقال السيد الشريف في الاصطلاحات التسميط هو تصيير كل بيت اربعة اقسام

ثلثتها على سجع واحد مع مراعاة القافية في الرابع الى ان تنقضي القصيدة كقوله * شعر * و حرب وردت و ثغر سددت * و علج شددت عليه الحبالا * و مال حويت و خيل حميت وضيف قريت بخاف الوكالا الى آخر القصيدة [* وبعضي كسان مسمط را مسجع گفته اند چنانچه صاحب مجمع الصنائع گفته كه مسجع عبارت ازان است كه شاعري بيتي را بچهار قسم متساوي كند و بعد رعايت سه سجع بر قافية واحد چهارم اصلي بيارد كه بناي شعربران است چنانچه مولانا عبد الرحمن جامي ميفرمايد * غزل *

* از خار خارعشق تو در سينه دارم خار ها * هردم شگفته بر تنم زان خارها گلزار ها *

* از بس نغان و شيونم چنگست خم گشته تنم * اشك آمده تا دامنم از هرمژه چون تارها *

* روجانب بستان نگن كز شوق تو گل درچمن * صد چاك كرده پيرهن شسته بخون رخسارها *

* گرسوي باغ آري گذر سرو و صنوبر را نگر * هر سو پي نظاره سر بر كرده از ديوارها *

* تو دادي دل با هر كسي من مردم از غيرت بسي * يكبار ميرد هر كسي بيچاره جامي بارها *

پستر دانستني است كه اقسام سجع سه معروف است و روا بود كه زياده برسه بود چنانچه عبد الواسع جبلي گفته و هفت قسم را بر يك قافيه نموده و هشتم بر قافية اصلي آورده كه بناي شعر بران نموده است * شعر * يا صاحبي آنس الخبر زان سرو قد سيمبر * كز عشق او گشتم سمر تشنه لب و خسته جگر * بر كنده جان انگنده سر با كام خشك و چشم تر * كرده زغم زيرو زبر دنيا و دين و جان و تن * آمد بچشم هر نفس عالم زعشقش چون قفس * بي او مرا فرياد رس شبها خيال اوست بس * تا چند باشم چون جرس بي او خروشان از هوس * هرگز مبادا حال كس در عشق چون احوال من * تا من برين مفتون شدم آگه نه تا چون شدم * با ديدهٔ پر خون شدم با قامت چون نون شدم * با محنت ذو النون شدم و ز دست خود بيرون شدم * سرگشته چون مجنون شدم گرد جهان بي خويشتن * دارم ز بس نيرنگ او دل چون دهان تنگ او * آواز دل چون سنگ او و ز ناز و خشم و جنگ او * تا كي چو زير چنگ او زاري كنم از خنگ او * و ز عارض گلرنگ او چون گل دريده پيرهن * در وصل و هجر و عيش و غم در جان و چشمم تف و نم * در لعل و جزعش نوش و سم در روي و پشتم چين و خم * هرگز نديدي در عجم نيي نيز خواهي ديدهم * چون او بچالاكي صنم چون من بغمناكي شمن * بي ياد او دم نشمرم جز راه مهرش نسپرم * بي او همه در ننگرم با عاشقي آن دلبرم * از بسكه رنج و غم خورم چاك است جامه دربرم * خاك است دائم برسرم پيش صفي الدين حسن * الى آخر القصيدة انتهى من مجمع الصنائع]

فصل العين * السبع المثاني هي سورة الفاتحة وقد مروجه تسميتها في لفظ السورة وقيل هي عبارة عن سبع سور وهي من الفاتحة الى الانفال وقيل هي اسم القرآن * وعند اهل السلوك يشار بسبع المثاني الى خد المحبوب كذا في كشف اللغات * و السبع الطوال قد عرفت معناه في لفظ السورة

في فصل الراء المهملة *

السابعة عند المنجمين هي سدس عشر السادسة *

المسبع صيغة اسم المفعول من باب التفعيل عند المهندسين سطح تحيط به سبعة اضلاع متساوية فان لم تكن متساوية فتسمى باسم العام وهو ذو سبعة اضلاع * وعند اهل التكسير وفق مشتمل على تسعة واربعين مربعا صغيرا ويسمى بمربع سبعة في سبعة ايضا وبالوفق السباعي ايضا * وعند الشعراء يطلق على قسم من المسمط وقد سبق في فصل الطاء *

السبعية فرقة من غلاة الشيعة لقبوا بذلك لانهم زعموا ان النطقاء بالشريعة اي الرسل سبع آدم و نوح و ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد و محمد المهدي سابع النطقاء وبين كل اثنين من النطقاء سبعة ائمة يتممون شريعة ولا بد في كل شريعة من سبعة بهم يقتدى امام يودي عن الله حجة يودي عن ذلك الامام و يحمل عليه و يحتج به له وذو مصة يمص اي يأخذ العلم من الحجة و ابواب و هم الدعاة فداع اكبرهم وهو لرفع درجات المؤمنين و داع ما ذون يأخذ العهود على الطالبين من اهل الظاهر فيدخلهم في ذمة الامام و يفتح لهم باب العلم و المعرفة و مكلب قد ارتفعت درجته في الدين لكن لم يؤذن له في الدعوة بل في الاحتجاج على الناس فهو يحتج و يرغب الى الداعي و مومن يتبعه اي يتبع الداعي و هو الذي أخذ عليه العهد و آمن و ايقن بالعهد و دخل في ذمته و حزبه * قالوا ذلك الذي ذكرنا كالسموات و الارضين و البحار و ايام الاسبوع و الكواكب السيارة و هي المدبرات امرا كل منها سبعة كما هو المشهور * و اصل دعوتهم على ابطال الشرائع لان الغبارية و هم طائفة من المجوس راموا عند شوكة الاسلام تاويل الشرائع على وجه يعود الى قواعد اسلافهم ليوجب ذلك اختلافا في الاسلام * و رئيسهم في ذلك حمدان قرمط و قيل عبد الله بن ميمون القداح ولهم في الدعوة و استدراج الضعفاء مراتب الزرق و هو تفرس حال المدعو هل هو قابل للدعوة ام لا ولذا منعوا دعوة من ليس قابلا لها و منعوا التكلم في بيت فيه سراج اي موضع فيه فقيه او متكلم ثم التأنيس باستمالة كل واحد من المدعوين بما يميل اليه هواه وطبعه من زهد و خلاعة فان كان يميل الى الزهد زينه في عينه و قبح نقيضه و ان كان يميل الى الخلاعة زينها و قبح نقيضها حتى يحصل له الانس ثم التشكيك في اركان الشريعة ثم التدليس و هو دعوى موافقة اكابر الدين و الدنيا لهم حتى يزداد ميله ثم التأسيس وهو تمهيد مقدمات يسلمها المدعو و تكون سائقة له الى ما يدعوه اليه من الباطل ثم الخلع و هو الطمأنينة الى اسقاط الاعمال البدنية ثم السلخ من الاعتقادات الدينية و حينئذ يأخذون في الاباحة و الحث على استعمال اللذات و تاويل الشرائع كقولهم الوضوء عبارة عن موالاة الامام و التيمم هو الاخذ من المأذون عند غيبة الامام الذي هو الحجة و الصلوة عبارة عن الناطق اي الرسول و الاحتلام عبارة عن افشاء شيئ من اسرارهم الى من ليس هو اهله بغير قصد

منه و الغسل تجديد العهد و الزكوة تزكية النفس بمعرفة ماهم عليه من الدين و الكعبة النبي و الباب علي و الصفا هو النبي و المروة علي و الميقات الايناس و التلبية اجابة المدعو و الطواف بالبيت سبعا موالاة الائمة السبعة و الجنة راحة الابدان عن التكاليف و النار مشقتها بمزاولة التكاليف الى غير ذلك من خرافاتهم * اعلم انهم كما يلقبون بالسبعية كذلك بالاسماعيلية لانتسابهم الى محمد بن اسمعيل * و قيل لاثباتهم الامامة لاسمعيل بن جعفر الصادق و بالقرامطة لان اولهم رجل يقال له حمد ان قرمط و قرمط احدى قرى واسط و بالخرمية لاباحتهم المحرمات والمحارم و بالبابكية اذا تبعت طائفة منهم بابك الجرمي في الخروج بآذربيجان وبالمحمرة للسهم الحمرة في ايام بابك او لتسميتهم المخالفين من المسلمين حميرا و بالباطنية لقولهم بباطن القرآن دون ظاهره قالوا للقرآن ظاهر و باطن و المراد باطنه لا ظاهره المعلوم من اللغة و المتمسك بظاهره معذب بالمشقة في الاكتساب و باطنه مود الى ترك العمل بظاهره كذا في شرح المواقف *

السجع بالفتح و سكون الجيم عند اهل البديع من المحسنات اللفظية و هو قد يطلق على نفس الكلمة الاخيرة من الفقرة باعتبار كونها موافقة للكلمة الاخيرة من الفقرة الاخرى * و بهذا الاعتبار قال السكاكي السجع في النثر كالقافية في الشعر فعلى هذا السجع مختص بالنثر و قيل بل يجري في النظم ايضا * و من السجع على هذا القول اي القول بعدم الاختصاص بالنثر ما يسمى بالتصريع ويجيئ في فصل العين من باب الصاد المهلة و بالتشطير و يجيئ في فصل الراء من باب الشين المعجمة * وقد يطلق على التوافق المذكور الذي هو المعنى المصدري و بهذا الاعتبار قيل السجع تواطؤ الفاصلتين من النثر على حرف واحد في الآخر و التواطؤ التوافق كذا في المطول و قد يطلق على الكلام المسجع اى الكلام الذي فيه السجع قال في المطول في بيان التشطير و يجوز ان تسمى الفقرة بتمامها سجعة تسمية للكل باسم جزئه و ايضا يدل عليه تقسيمهم السجع الى قصير وطويل قال في المطول السجع اما قصير و اما طويل و القصير احسن لقرب الفواصل المسجوعة من سمع السامع و لدلالته على قوة المنشئ * و احسن القصير ما كان من لفظين نحو يا ايها المدثر قم فانذر و ربك فكبر و ثيابك فطهر ومنه ما يكون من ثلثة الى عشرة و مازاد عليها فهو من الطويل ومنه ما يقرب من القصير بان يكون تأليفه من احدى عشرة الى اثنتي عشرة و اكثره خمس عشرة لفظة كقوله تعالى ولئن اذقنا الانسان منا رحمة الآية فالآية الاولى احدى عشرة الثانية ثلث عشرة * وفي الاتقان قالوا احسن السجع ما كان قصيرا و اقله كلمتان و الطويل مازاد على العشر و ما بينهما متوسط كآيات سورة القمر انتهى * اعلم ان السجع بالمعنى الاول ثلثة اقسام في المطول السجع ثلثة اضرب مطرف ان اختلفت الفاصلتان في الوزن نحو ما لكم لا ترجون لله وقارا و قد خلقكم اطوارا فالوقار و الاطوار مختلفان وزنا و الا فانكان جميع ما في احدى القرينتين من الالفاظ او اكثره مثل ما يقابله اي ما يقابل احدى القرينتين من الاخرى في الوزن و التقفية اي التوافق على الحرف الاخير

فترصيع نحو فهو يطبع الاسجاع بجواهر لفظه و يقرع الاسماع بزواجر وعظه فجميع ما فى القرينة الثانية يوافق ما يقابله من الاولى فى الوزن و التقفية و اما لفظة هو فلايقابلها شيئ من القرينة و الا اي و ان لم يكن ما في احدى القرينتين او اكثرها مثل ما يقابله من الآخر فهو المتوازي و ذلك بان يكون ما في احدى القرينتين او اكثر و ما يقابله من الاخرى مختلفين فى الوزن و التقفية جميعا نحو فيها سرر مرفوعة و اكواب موضوعة او فى الوزن فقط نحو و المرسلات عرفا فالعاصفات عصفا او فى التقفية فقط كقولنا حصل الناطق و الصامت و هلك الحاسد و الشامت او لايكون لكل كلمة من احدى القرينتين مقابل من الاخرى نحوانا اعطيناك الكوثر فصل لربك و انحر * و فى الاتقان في نوع الفواصل قسم البديعيون السجع ومثله الفواصل الى اقسام الاول المطرف و هو ان تختلف الفاصلتان في الوزن و تتفقان في حرف السجع نحو مالكم لاترجون لله وقارا وقد خلقكم اطوارا و الثاني المتوازي و هو ان تتفقا وزنا وتقفية و لم يكن ما في الاولى مقابلا لما في الثانية في الوزن و التقفية نحو سرر مرفوعة واكواب موضوعة و الثالث المتوازن وهو ان تتفقا وزنا دون التقفية نحو نمارق مصفوفة و زرابي مبثوثة و الرابع المرصع و هو ان تتفقا وزنا وتقفية و يكون ما في الاولى مقابلا لما في الثانية كذلك نحو ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم و ان الابرار لفي نعيم و ان الفجار لفي جحيم * و الخامس المتماثل وهو ان تتساويا فى الوزن دون التقفية و تكون افراد الاولى مقابلة لما في الثانية فهو بالنسبة الى المرصع كالمتوازن بالنسبة الى المتوازي نحو و آتينا هما الكتاب المستبين و هديناهم الصراط المستقيم فالكتاب و الصراط متوازنان وكذا المستبين والمستقيم و اختلفا في الحرف الاخير انتهى * فائدة * قالوا احسن السجع ما تساوت قرائنه نحو في سدر مخضود وطلح منضود ثم بعد ان لم تتساو قرائنه فالاحسن ما طالت القرينة الثانية نحو و النجم اذا هوى ما ضل صاحبكم و ما غوى او القرينة الثالثة نحو خذوه فغلوه ثم الجحيم صلوه * قال ابن الاثير الاحسن فى الثانية المساواة و الافاطول قليلا و فى الثالثة ان تكون اطول و يجوزان تجيئ مساوية لهما وقال الخفاجي لا يجوز ان تكون الثانية اقصر من الاولى * فائدة * مبنى الاسجاع و الفواصل على الوقف و السكون و لهذا ساغ مقابلة المرفوع بالمجرور و بالعكس كقوله تعالى انا خلقناهم من طين لازب مع قوله عذاب و اصب و قوله بماء منهمر مع قوله قد قدر [لان الغرض من السجع ان يزاوج بين القرائن ولا يتم ذلك في كل صورة الا بالوقف و البناء على السكون كقولهم ما ابعد مافات و ما اقرب ما آت فانه لو اعتبرت الحركة لفات السجع لان التاء من فات مفتوح ومن آت مكسور منون هكذا فى المطول] * فائدة * قال ابن الاثير السجع يحتاج الى اربع شرائط اختيار المفردات الفصيحة و اختيار التأليف الفصيح وكون اللفظ تابعا للمعنى لا عكسه وكون كلواحدة من الفقرتين دالة على معنى آخر و الا لكان تطويلا * فائدة * حروف الفواصل اما متماثلة كما مر او متقاربة مثل الرحمن الرحيم مالك يوم الدين قال الامام

فخر الدين وغيره فواصل القرآن لاتخرج عن هذين القسمين بل تنحصر في المتماثلة والمتقاربة * فائدة * هل يجوز استعمال السجع في القرآن فيه خلاف والجمهور على المنع لان اصله من سجع الطير اي صات والقرآن من صفاته تعالى ولا يجوز وصفه بصفتهم ما لم يرو الاذن بها * قال الرماني في اعجاز القرآن ذهب الاشعرية الى امتناع ان يقال في القرآن سجع بل فواصل وفرقوا بان السجع هو الذي يقصد في نفسه ثم يحال المعنى عليه والفواصل هي التي تتبع المعاني ولاتكون مقصودة في نفسها قال ولذلك كانت الفواصل بلاغة والسجع عيبا وتبعه على ذلك القاضي ابوبكر الباقلاني ونقله عن نص اصحابنا كلهم وابى الحسن الاشعري قال ذهب كثير من غير الاشاعرة الى اثبات السجع في القرآن وزعموا ان ذلك مما يبين به فضل الكلام وانه من الاجناس التي يقع بها التفاضل في البيان والفصاحة كالجناس والالتفات ونحوهما قال واقوى ما استدلوا به الاتفاق على ان موسى افضل من هارون ولمكان السجع قيل في موضع هارون وموسى ولما كانت الفواصل في موضع آخر بالواو والنون قيل موسى وهارون قالوا وهذا يفارق امر الشعر لانه لا يجوزان يقع في الخطاب الا مقصودا اليه واذا وقع غير مقصود اليه كان دون القدر الذي نسميه شعرا وذلك القدر مما يتفق وجوده من المفحم كما يتفق وجوده من الشاعر وما جاء في القرآن من السجع فهو كثير لا يصح ان يتفق كله غير مقصود اليه وبنوا الامر في ذلك على تحديد معنى السجع فقال اهل اللغة هو موالاة الكلام على حد واحد وقال ابن دريد سجعت الحمامة معناه رددت صوتها قال القاضي وهذا غير صحيح ولوكان القرآن سجعا لكان داخلا في اساليب كلامهم وحينئذ لم يقع بذلك الاعجاز ولو جاز ان يقال هو سجع معجز لجاز ان يقولوا شعر معجز وكيف السجع مما كان يألفه الكهان من العرب ونفيه من القرآن اجدر بان يكون حجة من نفي الشعر لان الكهانة تنافي النبوات بخلاف الشعر وقد قال صلى الله عليه وسلم سجع كسجع الكهان فجعله مذموما [وقصته ان امرأة ضربت بطن صاحبتها بعمود فسطاط فالقت جنينا ميتا فاختصم اولياؤها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام لاولياء الضاربة دوه فقالوا اندي من لاصاح ولا استهل ولا شرب ولا اكل ومثل دمه بطل فقال عليه السلام سجع كسجع الكهان قوموا فدوه هكذا في الكفاية شرح الهداية] قال وما توهموا انه سجع باطل لان مجيئه على صورته لا يقتضي كونه سجعا لان السجع يتبع المعنى فيه اللفظ الذي يودي السجع وليس كذلك ما اتفق مما هو في معنى السجع من القرآن لان اللفظ وقع فيه تابعا للمعنى * قال وللسجع منهج محفوظ وطريق مضبوط من اخل به وقع الخلل في كلامه ونسب الى الخروج عن الفصاحة كما ان الشاعر اذا خرج عن الوزن المعهود كان مخطئا وانت ترى فواصل القرآن متفاوتة بعضها متداني المقاطع وبعضها يمتد حتى يتضاعف طوله عليه وترد الفاصلة في ذلك الوزن الاول بعد كلام كثير وهذا في السجع غير مرضي ولا محمود * واما ما ذكروه من تقديم موسى على هارون في موضع وعكسه في موضع فلفائدة اخرى وهو

اعادة القصة الواحدة بالفاظ مختلفة تودي معنى واحدا و ذلك من التفنن فان ذلك امر صعب تظهر به الفصاحة و البلاغة و لهذا اعيدت كثيرة من القصص على ترتيبات متفاوتة تنبيها بذلك على عجزهم عن الاتيان مبتدأ و متكررا بمثله و لو امكنتهم المعارضة لقصدوا تلك القصة و عبروا عنها بالفاظ لهم تودي الى تلك المعاني • و نقل صاحب عروس الافراح عن القاضي انه ذهب في الانتصار الى جواز تسمية الفواصل سجعا • و قال الخفاجي في سر الفصاحة قول الرماني ان السجع عيب و الفواصل بلاغة غلط فانه ان اراد بالسجع ما يتبع المعنى و هو غير مقصود فذلك بلاغة و الفواصل مثله و ان اراد به ما تقع المعاني تابعة له و هو مقصود بتكلف فذلك عيب و الفواصل مثله • قال و اظن الذي دعا هم الى تسمية كل ما في القرآن فواصل و لم يسموا ما تماثلت حروفه سجعا رغبتهم في تنزيه القرآن عن الوصف اللائق بغيره من الكلام المروي عن الكهنة و غيرهم و هذا الغرض في التسمية قريب و الحقيقة ما قلناه • قال و التحرير ان الاسجاع حروف متماثلة في مقاطع الفواصل • قال فان قيل اذا كان عندكم ان السجع محمود فهلا و رد القرآن كله مسجوعا قلنا ان القرآن نزل بلغة العرب و على عرفهم و كان الفصيح منهم لا يكون كلامه كله مسجوعا لما فيه من امارات التكلف فلم يرد كله مسجوعا • وقال ابن النفيس يكفي في حسن السجع و رود القرآن به و لا يقدح فيه خلوه في بعض المواضع لان المقام قد يقتضي الانتقال الى احسن منه و كيف يعاب السجع على الاطلاق و انما نزل القرآن على اساليب الفصيح من كلام العرب فوردت الفواصل فيه بازاء ورود الاسجاع في كلامهم و انما لم يجيء على اسلوب واحد لانه لا يحسن في الكلام جميعا ان يكون مستمرا على نمط واحد لما فيه من التكلف و ملال الطبع و لان الافتنان في ضروب الفصاحة اعلى من الاستمرار على ضرب واحد و ان شئت الزيادة على هذا فارجع الى الاتقان •

المسجع هو الكلام الذي فيه التسجيع اي السجع و يجيئ في لفظ الكلام في فصل الميم من باب الكاف • و نيز مسجع عبارت است ازآنكه شاعر بيتى را بچهار قسم متساوي كند و بعد رعايت سه سجع بر قافيهٔ واحد چهارم بر قافيهٔ آرد كه بناي شعر بران است كذا في مجمع الصنائع و تفصيل آن در لغت مسمط گذشت •

السريع در اصطلاح اهل عروض نام بحريست از بحور مشتركه در عرب و عجم و اصل اين بحر مستفعلن مستفعلن مفعولات است بضم تا دو بار و درين بحر اسباب بيشتر اند از اوتاد پس سريع تر گفته ميشود و لهذا مسمى بسريع شد و مطوي موقوف و مطوي مكسوف مستعمل ميشود كذا في عروض سيفي • و في بعض الرسائل العربية و لا يجوز استعماله تاما لتحرك آخره و يستعمل مسدسا و مشطورا • [ودر مخزن الفوائد آورده كه زحاف بحر سريع شش اند طي خبن خبل وقف كسف صلم و اجزاي آن كه از مستفعلن مشتق اند مفتعلن مفاعلن فعلتن مفعولن است و آنچه از مفعولات برآورده اند فاعلات

فاعلن فعلن فعلات است •]

السلعة بالكسر وسكون اللام هي المتاع كما في جامع الرموز في كتاب المضاربة وهكذا في الصراح ويرادفه العرض ويقال له العين ايضا وهو غير الدراهم والدنانير والفلوس الرائجة • ويطلق ايضا على مرض وهي حينئذ بالكسر والفتح كما في المنتخب وفي الموجز البلغمي من الورم ان لم يكن مخالطا للعضو بل متميزا عنه فهو السلع اللينة والورم السوداوي ان لم يكن مداخلا ويكون متشبثا بظاهر العضو فهو السلع وان لم يكن متشبثا بظاهره فهو الورم الغدودي •

السمع بالفتح وسكون الميم في اللغة الاذن وحسّ الاذن وهو قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ الذي فيه هو محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب وقرعه ادركته القوة السامعة المودعة في ذلك العصب فاذا انخرق ذلك العصب او بطل حسها بطل السمع • اعلم ان المسلمين اتفقوا على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وابو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات • وقال الجمهور منا اي من الاشاعرة ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم • وقال ناقد المحصل اراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل وانما لم يوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بها واذا نظر في ذلك من حيث العقل لم يوجد لها وجه سوى ما ذكره هولاء فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لا يمكن بالعقل والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنّا بذلك وعرفنا انهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما كذا في شرح المواقف • قال الصوفية السمع عبارة عن تجلي علم الحق بطريق افادته من المعلوم لانه سبحانه يعلم كل ما يسمعه من قبل ان يسمعه ومن بعد ذلك فما ثمّ الا تجلي علمه بطريق حصوله من المعلوم سواء كان المعلوم نفسه او مخلوقه فافهم وهو لله وصف نفسي اقتضاه لكماله في نفسه فهو سبحانه يسمع كلام نفسه وشأنه كما يسمع مخلوقاته من حيث منطقها ومن حيث احوالها فسماعه لنفسه من حيث كلامه مفهوم سماعه لنفسه من حيث شئونه وهو ما اقتضته اسماؤه وصفاته من اعتباراتها وطلبها لمؤثراتها فاجابته لنفسه وهو ابراز تلك المقتضيات فظهور تلك الآثار للاسماء والصفات • ومن هذا الاسماع الثاني تعليم الرحمن القرآن لعباده المخصوصين بذاته الذين نبه عليهم النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اهل القرآن اهل الله وخاصته فيسمع العبد الذاتي مخاطبة الاوصاف والاسماء للذات فيجيبها اجابة الموصوف للصفات وهذا السماع الثاني اعز من السماع الكلامي فان الحق اذا اعار عبده الصفة السمعية يسمع ذلك العبد كلام الله بسمع الله ولا يعلم ما هي عليه الاوصاف والاسماء مع الذات في الذات ولا تعدد بخلاف السمع الثاني الذي يعلم الرحمن عباده القرآن فان الصفة السمعية تكون هنا للعبد حقيقة ذاتية غير مستعارة ولا مستفادة فاذا صح للعبد هذا التجلي السمعي نصب

له عرش الرحمانية فيتجلى ربه مستويا على عرشه و لو لا سماعه اولا بالشأن لما اقتضته الاسماء و الاوصاف من ذات الديان لما امكنه ان يتأدب بآداب القرآن في حضرة الرحمٰن ولايعلم ذلك الادباء و هم الافراد المحققون فسماعهم هذا الشأن ليس له انتهاء لانه لانهاية لكلمات الله تعالى و ليست هذه الاسماء و الصفات مخصوصة بما نعرفه منها بل لله اسماء و اوصاف مستأثرات في علمه لمن هو عنده و هي الشئون التي يكون الحق بها مع عبده و هي الاحوال التي يكون بها العبد مع ربه فالاحوال بنسبتها الى العبد مخلوقة و الشئون بنسبتها الى الله تعالى قديمة و ما تعطيه تلك الشئون من الاسماء و الاوصاف هي المستأثرات في غيب الله تعالى و الى قراءة هذا الكلام الثاني الاشارة في قوله اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق اقرأ و ربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان مالم يعلم فان هذه القراءة قراءة اهل الخصوص و هم اهل القرآن اعنى الذاتيين المحمديين اما قراءة الكلام الالٰهي و سماعه من ذات الله بسمع الله تعالى فانها قراءة الفرقان وهو قراءة اهل الاصطفاء وهم النفسيون الموسويون قال الله لموسى عليه السلام و اصطنعتك لنفسي فاهل القرآن ذاتيون و اهل الفرقان نفسيون و بينهما من الفرق ما بين مقام الحبيب و مقام الكليم كذا فى الانسان الكامل •

السماع در لغت بمعني شنودن و در بعضى رسائل واقع شده كه سماع مجلس انس را گويند و بمعني ماجراي گذشة را ياد دهانيدن نيز آمده • و در كشف اللغات ميگويد سماع در عرف رقص كردن را گويند •

السماعي فى اللغة ما نسب الى السماع و فى الاصطلاح ما لم تذكر فيه قاعدة كلية مشتملة على جزئياتها بل يتعلق بالسمع من اهل اللسان و يتوقف عليه و يقابله القياسي يقال هذا مونث سماعي و عامل سماعي و حذف سماعي و نحو ذلك •

[**السمعة** ما يذكر من القول الجميل و الوعظ و ما يقرء من القرآن و غيره لاراءة الناس و اسماعهم • و الفرق بين الرياء و السمعة ان الرياء يستعمل كثيرا فى الاعمال و السمعة فى الاقوال كما يقال الرياء عمل الخير لاراءة الغير وقد يستعمل الرياء فى الاعمال و الاقوال ايضا كذا في حواشي الاشباه •]

التسامع على وزن التفاعل لغةً النقل عن الغير و شرعا الاشهاد و هو ما حصل من العلم بالتواتر او الشهرة او غيره كذا في جامع الرموز في كتاب الشهادة •

الساعة عند الفقهاء اسم لقطعة من الزمان كذا فى البحر الرائق في باب الاعتكاف • و عند المنجمين و اهل الهيئة هي ثلث ثمن اليوم و الليلة يعني جزء من اربعة و عشرين جزء من مجموع اليوم و الليل • و فاضل علي برجندي در بعضى تصانيف خود ذكر نموده كه هريك از شبانروز وسطي و حقيقي را به بيست و چهار قسم متساوي قسمت كنند و اين اقسام را ساعات مستويه و معتدله و استوائيه و اعتدالية نامند و اقسام وسطي را ساعات وسطي و اقسام حقيقي را ساعات حقيقي نامند و هر ساعتي را

بشصت دقيقه وهر دقيقه را بشصت ثانيه و على هذا القياس وتسمية وسطي بمستوي ظاهر است اما تسمية حقيقي بمستوي بر سبيل تقريب است • و هريك از روز و شب را جدا جدا بر اصطلاح اهل فارس و روم و قتيكه از مقدار يكدورة معدل النهار كمتر باشد بدوازده قسم متساوي كنند و آن را ساعات معوجه و قياسيه و زمانيه گويند زيراكه بطول و قصر شب و روز مختلف شوند ليكن هميشه نصف سدس شب يا روز باشند • و وجه تسمية آنها بساعات قياسيه اين ست كه اينها را بر آلات قياسيه مثل اسطرلاب و رخامات و نحو ذلك مينويسند و ازآنچه از معدل النهار در زمان يك ساعت طلوع كند آنرا اجزاي آن ساعت گويند • و در سراج الاستخراج گويد كه منجمان هند شبانروز را بشصت قسم متساوي قسمت كنند و هر يكى را گهڑي گويند و همچنان يک گهڑي را بشصت پل و هر پل را بشصت بپل و هر بپل را بشصت بپلانس پس حصة يكساعت دو نيم گهڑي شد و حصة دقيقه دو نيم پل و على هذا القياس • و در توضيح التقويم مى آرد كه منجمان ساعات زماني را دوري نهاده اند كه بر هفت مي گردد و ابتدا از اجتماع كرده دوازده ساعت زماني بآفتاب منسوب دارند بعد ازان دوازده ساعت زماني ديگر بزهره و بعد ازان دوازدة ديگر بعطارد و بعد ازان دو ازدة ديگر بزحل تا باز نوبت بشمس رسد بترتيب افلاك و همچنين ميگردد تا اجتماع ديگر و هر دوازده ساعت كه بآفتاب منسوب شود آن را ساعات بيست خوانند و آن در اختيارات امور مذموم است الا مثل اعمال عداوت و اين ساعات زماني باشد و گاه باشد كه بساعات مستوي هم بيارند • وساعات فصل الدور يجيئ ذكرها في لفظ السنة في فصل الواو •

فصل الغين * التسبيغ بالباء الموحدة عند اهل العروض زيادة حرف ساكن فى السبب الخفيف الذي في آخر الجزء كزيادة الالف في لن من مفاعيلن فيصير مفاعيلان و مثل فاعلاتن زيد في آخره نون آخر بعد ما ابدلت نونه الفا فصار فاعلاتان • و الجزء الذي فيه التسبيغ يسمى مسبغا بفتح الموحدة المشددة و تسبيغ در لغت تمام كردن است پس ازين زيادتي گويا كه آن جزء تمام و منقطع مى شود از زيادتي ديگر كذا في عروض سيفي و غيره وتسبيغ را اسباغ نيز نامند كما في جامع الصنائع •

فصل الفاء * [الاسراف هو انفاق المال الكثير في الغرض الخسيس و قيل الاسراف صرف شيئ فيما ينبغي زيادة على ما ينبغي بخلاف التبذير فانه صرف الشيئ فيما لا ينبغي كذا فى الجرجاني •]

الاسكافية فرقة من المعتزلة اصحاب ابي جعفر اسكاف قالوا الله تعالى لا يقدر على ظلم العقلاء بخلاف ظلم الصبيان و المجانين فانه يقدر عليه كذا في شرح المواقف •

السلف بالفتح فى اللغة بمعنى درگذشتن و پدران درگذشته و پيش شدن و پيشينگان وبيع سلم كما فى المنتخب • وفي شرح المنهاج السلف و السلم بمعنى و السلم * لغة اهل الحجاز و السلف لغة اهل العراق • وفي جامع الرموز في كتاب الشهادة السلف فى الشرع اسم لكل من يقلد مذهبه فى

الدين ويُتبع اثره كابي حنيفة و اصحابه فانهم سلف لنا و الصحابة و التابعين فانهم سلفهم و قد يطلق السلف شاملا للمجتهدين كلهم انتهى * [و في كليات ابى البقاء السلف محركةً السلم اسم من الاسلاف و القرض الذي لامنفعة فيه للمقرض و على المقترض رده كما اخذ و كل عمل صالح قدمتَه و كل من تقدمك من آبائك و قرابتك فهو سلف و فرط لك * و السلف من ابي حنيفة الى محمد بن الحسن والخلف من محمد بن الحسن الى شمس الائمة الحلواني و المتأخرون من شمس الائمة الحلواني الى حافظ الدين البخاري المتقدمون في لساننا ابو حنيفة و تلامذه بلا واسطة و المتأخرون هم الذين بعدهم من المجتهدين في المذهب * و قال بعضهم السلف شرعا كل من يقلد و يقتفى اثره فى الدين كابي حنيفة و اصحابه فانهم سلفنا و اما الصحابة فانهم سلفهم و ابوحنيفة من اجلاء التابعين *]

السلفية فرقة من الامامية وقد سبق في فصل الميم من باب الالف *

فصل القاف * السبق بالفتح و سكون الموحدة هو التقدم كما يجيئ في فصل الميم من باب القاف و عند الرياضيين عبارة عن فضل وسط القمر على وسط الشمس كذا في شرح التذكرة و شرح الچغميني *

السابق عند المحدثين هو احد الراويين المشتركين فى الرواية عن شيخ الذي تقدم موته على الراوي الآخر الى ان يكون بين و فاتيهما تباعد شديد فحصل بينهما امر بعيد و ذلك الراوى الآخر الذي تأخر موته يسمى لاحقا و فائدة ذلك الاعتبار الامن من ظن سقوط شيئ في اسناد المتأخر و تفقه الطالب في معرفة العالي و النازل كذا في شرح النخبة و شرحه *

[**السابقة** هي العناية الازلية المشار اليها فى التنزيل بقوله و بشر الذين آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم كذا فى الاصطلاحات الصوفية *]

المسبوق هو عند الفقهاء من لم يدرك الركعة الاولى او اكثر مع الامام كذا فى البحر الرائق و غيره *

[**الستوقة** ماغلب عليه غشه من الدراهم و الزيف ما يرده بيت المال و النبهرجة ما يرده التجار كذا فى الهداية *]

الاسحاقية هو النصرية فرقة من غلاة الشيعة قالوا حل الله في علي رضي الله عنه و يجيئ في فصل الراء من باب النون *

السرقة كالسرق محركتين بكسر الراء مصدر سرق منه شيئا اي جاء مستترا الى حرز فاخذ مال غيره و عند الفقهاء هو نوعان لانه اما ان يكون ضررها بذى المال او به و بعامة المسلمين فالاول يسمى السرقة الصغرى و الثاني السرقة الكبرى وهما مشتركان فى التعريف و اكثر الشروط نعرّفهما صاحب

مختصر الوقاية باخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة مملوكا محرزا بلا شبهة بمكان او حافظ اي اخذ مكلف بطريق الظلم كما هو المتبادر من الاضافة فاحترز بالمكلف عن غيره فلا يقطع الصبي و المجنون و لا غيرهما اذا كان معه احدهما و ان كان الآخذ الغير و عند ابي يوسف رح يقطع الغير * ولا يقطع باخذ المصحف و الكتب و آلات اللهو لاحتمال ان يأخذه للقراءة و النهي عن المنكر فمن الظن بطلان التعريف منعا و قوله خفية احتراز عن الاخذ مكابرة فانه غصب كما اذا دخل نهارا او بين العشائين في دار بابها مفتوح اوليلا وكل من الصاحب والسارق عالم بالآخر فلو علم احدهما لا الآخر قطع كما لو دخل بعد العتمة واخذ خفية او مكابرة معه سلاح اولا و الصاحب عالم به اولا و لو كابره نهارا فنقب البيت سرا واخذ مغالبة لم يقطع و قوله قدر عشرة دراهم اي بوزن سبعة يوم السرقة و القطع فلو انتقص عن ذلك يوم القطع لنقصان العين قطع لانه مضمون على السارق فكانه قائم بخلاف ما انتقص للسعر فانه لا يقطع لانه غير مضمون عليه * و عن محمد انه يقطع و ذكر الطحاوي ان المعتبر يوم الاخذ و المتبادر ان يكون الاخذ بمرة فلو اخرج من الحرز اقل من العشرة ثم دخل فيه وكمل لم يقطع و قوله مضروبة احتراز عن اخذ تبر وزنه عشرة و قيمته اقل فانه حينئذ لا يقطع فيقوم باعز نقد رائج بينهم ولا يقطع بالشك ولا بتقويم بعض المقومين و قوله مملوكا احتراز عن اخذ غير المملوك و قوله محرزا اي ممنوعا من وصول يد الغير اليه و قوله بلاشبهة تنازع فيه مملوكا و محرزا فلا قطع باخذ الاعمى لجهله بمال غيره و لا بالاخذ من السيد و الغنيمة وبيت المال و قوله بمكان اي بسبب موضع معدّ لحفظ الاموال كالدور و الدكاكين و الحانات و الخيام والصناديق * والمذهب ان حرز كل شيئ معتبر بحرز مثله حتى لايقطع باخذ لؤلوء من اصطبل بخلاف اخذ الدابة و قوله حافظ اي بسبب شخص يحفظ فلا قطع بالاخذ عن الصبي و المجنون ولا بأخذ شاة اوبقرة او غيرها من مرعى معها راع ولا باخذ المال من نائم اذا جعله تحت رأسه او جنبه اما اذا وضع بين يديه ثم نام ففيه خلاف كذا في جامع الرموز * و في الدرر السرقة لغة اخذ الشيئ من الغير خفية اىّ شيئ كان و شرعا اخذ مكلف اي عاقل بالغ خفية قدر عشرة دراهم مضروبة جيدة محرزا بمكان او حافظ فقد زيدت على المعنى اللغوي اوصاف شرعا منها في السارق و هو كونه مكلفا ومنها في المسروق و هو كونه ما لا متقوما مقدرا و منها في المسروق منه و هو كونه حرزا * ثم انها اما صغرى و هي السرقة المشهورة وفيها مسارقة عين المالك او من يقوم مقامه و اما كبرى و هي قطع الطريق وفيها مسارقة عين الامام لانه المتصدي لحفظ الطريق باعوانه انتهى [وفي كليات ابى البقاء السرقة اخذ مال معتبر من حرز اجنبي لا شبهة فيه خفية و هو قاصد للحفظ في نومه او غيبته * والطرّ اخذ مال الغير و هو حاضر يقظان قاصد حفظه وهو يأخذه منه بنوع غفلة وخدع و فعل كل واحد منهما و ان كان شبيها بفعل الآخر لكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المسمى ظاهرا فاشتبه الامر انه دخل تحت لفظ السارق حتى يقطع كالسارق

ام لا فنظرنا في السرقة فوجدناه جناية لكن جناية الطرار اقوى لزيادة فعله على فعل السارق حيث يأخذ من اليقظان فيثبت القطع بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب بحرمة التافيف و هذا يسمى بالدلالة عند الاصوليين * بخلاف النباش فانه يأخذ مالا لا حافظ له من حرز ناقص خفية فيكون فعله ادنى من فعل السارق فلا يلحق به و لا يقطع عند ابي حنيفة و محمد خلافا لابي يوسف رحمهم الله] [وعند الشافعي يقطع يمين السارق بربع دينار حتى سأل الشاعر المعزي للامام محمد رحمه الله * شعر * يد بخمس مئين عسجد فديت * ما بالها قطعت بربع دينار * فقال محمد في الجواب كانت امينة ثمينة فلما خانت هانت كذا في الجرجاني *] وعند الشعراء و يسمى الاخذ ايضا هو ان ينسب الشاعر شعر الغير او مضمونه الى نفسه * قالوا اتفاق القائلين ان كان في الغرض على العموم كالوصف بالشجاعة او السخاء او نحو ذلك فلا يعد سرقة و لا استعانة و لا اخذا و نحو ذلك لتقرره في العقول و العادات و ان كان اتفاقهم في وجه الدلالة على الغرض كالتشبيه و المجاز و الكناية و كذكر هيئات تدل على الصفة لاختصاص تلك الهيئات بمن تثبت تلك الصفة له كوصف الجواد بالتهلل عند ورود السائلين فان اشترك الناس في معرفته اي معرفة وجه الدلالة على الغرض لاستقراره فيهما اي في العقول و العادة كتشبيه الشجاع بالاسد و الجود بالبحر فهو كالاول اي فالاتفاق في هذا النوع من وجه الدلالة على الغرض كالاتفاق في الغرض العام في انه لايعد سرقة ولا اخذا والا اي و ان لم يشترك الناس في معرفته و لم يصل اليه كل احد لكونه مما لاينال الا بفكر صائب صادق جاز ان يدعى فيه السبق و الزيادة بان يحكم بين القائلين فيه بالتفاضل و ان احدهما فيه اكمل من الآخر و ان الثاني زاد على الاول او نقص عنه * وهذا ضربان خاصي في نفسه غريب لاينال الا بفكر و عامي تصرف فيه بما اخرجه من الابتذال الى الغرابة كما في التشبيه الغريب الخاصي والمبتذل العامي * و اذا تقرر هذا فالسرقة و الاخذ نوعان ظاهر و غير ظاهر اما الظاهر فهو ان يوخذ المعنى كله اما مع اللفظ كله او بعضه و اما وحده فان اخذ اللفظ كله من غير تغيير لنظمه فهو مذموم لانه سرقة محضة و يسمى نسخا و انتحالا [كما حكي ان عبد الله بن الزبير رض دخل على معاوية رض فانشد بيتين * شعر * اذا انت لم تنصف اخاك وجدته * على طرف الهجران ان كان يعقل * و يركب حد السيف من ان تضيمه * اذا لم يكن عن شفرة السيف مزحل * اي اذا لم تعط اخاك النصفة و لم توفه حقوقه تجده هاجرا لك و متبدلا بك ان كان به عقل و له معرفة و ايضا تجده راكبا حد السيوف اي و يتحمل شدائد تؤثر فيه تأثير السيف مخافة ان يدخل عليه ظلمك او بدلا من ان تظلمه متى لم يجد عن ركوب حد السيف مَبْعدا و مَعْدلا فقال له معاوية لقد شعرت بعدي يا ابابكر اي صرت شاعرا و لم يفارق عبد الله المجلس حتى دخل معن بن اوس المزني الشاعر فانشد قصيدته التي اولها * شعر * لعمرك ما ادري

و اني لا وجل * على اينا تغدو المنيةُ اول * حتى اتمها و فيها هذان البيتان فاقبل معاوية على عبد الله بن الزبير و قال له الم تخبرني انهما لك فقال اللفظ له و المعنى لي وبعد فهو اخي من الرضاعة و انا احق بشعره فقلته مخبرا عن حاله و حاكيا عن حالي هكذا في المطول] و في معناه ان يبدل بالكلمات كلها او بعضها ما يرادفها [يعني انه مذموم وسرقة محضة كما يقال في قول الحطيئة * شعر * دع المكارم لا ترحل لبغيتها * واقعد فانك انت الطاعم الكاسي * انه بدل الكلمات وابقى المعاني فقيل * شعر * ذر المآثر لا تذهب لمطلبها * واجلس فانك انت الاكل اللابس * انتهى من المطول *] و ان اخذ اللفظ كله مع تغيير نظمه او اخذ بعض اللفظ لا كله سمي هذا الاخذ اغارة و مسخا و هو ثلثة اقسام لان الثاني اما ان يكون ابلغ من الاول او دونه او مثله فان كان الثاني ابلغ لاختصاصه بفضيلة فممدوح و مقبول و ان كان الثاني دونه فمذموم و ان كان مثله فابعد من الذم و الفضل للاول و انما يكون ابعد من الذم ان لم يكن في الثاني دلالة على السرقة كاتفاق الوزن و القافية و الا فهو مذموم جدا مثال الاول قول بشار * شعر * من راقب الناس لم يظفر بحاجته * و فاز بالطيبات الفاتك اللهج * اي الشجاع القتال و راقب بمعنى خاف * وقول سلم * شعر * من راقب الناس مات هما * و فاز باللذة الجسور * اي شديد الجرأة فبيت سلم ماخوذ من بيت بشار الا انه اجود سبكا و اخصر لفظا و مثال الثاني قول ابي تمام * شعر * هيهات لاياتي الزمان بمثله * ان الزمان بمثله لبخيل * فاخذ منه ابوالطيب المصراع الثاني فقال * شعر * اعدى الزمانَ سخاؤهُ فسخا به * و لقد يكون به الزمان بخيلا * [يعني تعلم الزمان منه السخاء و سرت سخاوته الى الزمان فاخرجه من العدم الى الوجود و لولا سخاوهُ الذي استفاد منه لبخل به على الدنيا و استبقاه لنفسه كذا ذكره ابن جني * و قال ابن فورجة هذا تاويل فاسد لان سخاءه غير موجود قبل وجوده فلا يوصف بالعدوى الى الزمان و انما المراد سخا الزمان بالممدوح عليّ وكان بخيلا به لا يجود به على احد و مستبقيا لنفسه فلما اعداه سخاءه اسعدني بضمي اليه وهدايتي له فالمصراع الثاني مأخوذ من المصراع الثاني لابي تمام كذا في المطول والمختصر] لكن مصراع ابى تمام اجود سبكا من مصراع ابى الطيب لان قوله و لقد يكون لم يصب محله اذ المعنى به ههنا لقد كان اي على المضي و مثال الثالث قول ابى تمام * شعر * لوحار مرتاد المنية لم تجد * الا الفراق على النفوس دليلا * الارتياد الطلب اي المنية الطالبة للنفوس لو تحيرت في الطريق الى اهلاكها و لم يمكنها التوصل اليها لم يكن لها دليل عليها الا الفراق فاخذ منه ابوالطيب فقال * شعر * لولا مفارقة الاحباب ماوجدت * لها المنايا الى ارواحنا سبلا * و ان اخذ المعنى وحده سمي ذلك الاخذ سلخا و الماما من الم بالمنزل اذا نزل به فكانه نزل من اللفظ الى المعنى و هو ايضا ثلثة اقسام كذلك اي مثل اقسام الاغارة و المسخ [لان الثاني اما ابلغ من الاول او دونه او مثله مثال الاول قول ابي تمام * شعر * هو الصنع ان يعجل فخير و انْ يرث * فللريث في بعض المواضع انفع * ضمير هو عائد الى حاضر

في الذهن و هو مبتدء و خبره الصنع و الشرطية ابتداء الكلام يعني ان الشيئ المعهود هو الاحسان فان يُعجل فهو خير و ان يبطأ فالبطوء في بعض الاوقات و بعض المحال يكون انفع من العجلة و قول ابى الطيب * شعر * و من الخير بُطْوُ سيبك عني * اسرع السُّحب في المسير الجهام * السيب العطاء و السحب جمع سحاب و الجهام هو السحاب الذي لاماء فيه يقول و تاخير عطائك عني خير في حقي لانه يدل على كثرته كالسحب انما يسرع منها ما كان جهاما لاماء فيه و ما كان فيه الماء يكون بطيئا ففي بيت ابى الطيب زيادة بيان لاشتماله على ضرب المثل فكان ابلغ * و مثال الثاني قول البحتري * شعر * و اذا تألق في الندي كلامه * المصقول خلت لسانه من عضبه * يعني اذا لمع في المجلس كلامه المنقح حسبت لسانه سيفه القاطع و قول ابى الطيب * شعر * كأنّ السنهم في النطق قد جعلت * على رماحهم في الطعن خرصانا * جمع خرص بمعنى سنان الرماح يعني ان السنتهم عند النطق في المضاء و النفاذ تُشابه اسنّتهم عند الطعن فكان السنتهم جعلت اسنة رماحهم فبيت البحتري ابلغ لما في لفظي تألق و المصقول من الاستعارة التخييلية فان التألق و الصقال من لوازم السيف و تشبيه كلامه بالسيف استعارة بالكناية وبيت ابى الطيب خال عنهما * و مثال الثالث قول ابي زياد * شعر * و لم يك اكثر الفتيان مالا * و لكن كان ارحبهم ذراعا * يعني ان الممدوح ليس اكثر الناس مالا و لكن او سعهم باعا اي سخي وقول اشجع * شعر * وليس باوسعهم في الغنى * ولكنّ معروفه اوسع * فالبيتان متماثلان هكذا في المطول والمختصر *] و اما غير الظاهر فمنه ان يتشابه المعنيان اي معنى البيت الاول و الثاني كقول جرير * شعر * فلايمنعك من ارب لحاهم * سواء ذو العمامة و الخمار * اي لايمنعك من الحاجة كون هولاء على صورة الرجال لان الرجال منهم و النساء في الضعف سواء و قول ابى الطيب * شعر * و من في كفه منهم قناة * كمن في كفه منهم خضاب * و يجوز في تشابه المعنيين ان يكون احد البيتين نسيبا و الآخر مديحا او هجاء او افتخارا او غير ذلك فان الشاعر الحاذق اذا قصد الى المعنى المختلس لينظمه احتال في اخفائه فيغير لفظه و يصرفه عن نوعه من النسيب او المديح او غير ذلك و عن وزنه و عن قافيته [كقول البحتري * شعر * سلبوا و اشرقت الدماء عليهم * محمرة فكانهم لم يسلبوا * يعني انهم سلبوا عن ثيابهم ثم كانت الدماء المشرقة عليهم بمنزلة الثياب لهم و قول ابى الطيب * شعر * يبس النجيع عليه و هو مجرد * عن غمده فكانما هو مغمد * يعني ان السيف جرد عن غمده فكان الدم اليابس عليه بمنزلة الغمد له فنقل ابو الطيب المعنى من القتلى الى السيف كذا في المطول و المختصر] و منه ان يكون معنى الثاني اشمل من معنى الاول كقول جرير * شعر * اذا غضبت عليك بنوتميم * وجدت الناس كلهم غضابا * وقول ابي نواس * شعر * ليس من الله بمستنكر * ان يجمع العالم في واحد * فالاول يختص ببعض العالم و هم الناس و هذا يشملهم و غيرهم لان العالم ما سوى الله تعالى مشتق من

العلم بمعنى العلامة لان كل ما سواه دليل وعلامة على وجوده تعالى * و منه القلب و هو ان يكون معنى الثاني نقيضا لمعنى الاول كقول ابى الشيص * شعر * اجد الملامة في هواك لذيذة * حبا لذكرك فليلمني اللوم * وقول ابى الطيب * شعر * أأحبه و احب فيه ملامة * ان الملامة فيه من اعدائه * الاستفهام الانكار الراجع الى القيد الذي هو الحال و هو قوله واحب فيه ملامة و ما يكون من عد و الحبيب يكون ملعونا مبغوضا لا محبوبا و هو المراد من قوله ان الملامة الخ فهذا المعنى نقيض لمعنى بيت ابى الشيص و الاحسن في هذا النوع ان يبين السبب كما في هذين البيتين الا ان يكون ظاهرا و منه ان يؤخذ بعض المعنى و يضاف اليه ما يحسنه [كقول الافوه * شعر * و ترى الطير على آثارنا * رأي عين ثقة ان تمار * اي ترى ايها المخاطب الطيور تسير كائنة على آثارنا رؤيةَ مشاهدة لا تخيل لوثوقها على ان ستطعم من لحوم قتلانا و قول ابي تمام * شعر * قد ظلّلتْ عقبان اعلامه ضحًى * بعقبان طير في الدماء نواهل * اقامت مع الرايات حتى كانها * من الجيش الا انها لم تقاتل * اي ان تماثيل الطيور المعمولة على روُس الاعلام قد صارت مظللة وقت الضحى بالطيور العقبان الشوارب في دماء القتلى لانه اذا خرج للغزو و تساير العقبان فوق راياته لرجاء ان تأكل لحوم القتلى و تشرب دمائهم فتلقي ظلالها عليها ثم اذا اقام اقامت الطيور مع راياته وثوقا بانها تطعم و تشرب حتى يظن انها من الجيوش لكنها لم تقاتل فاخذ ابو تمام بعض معنى قول الافوه من المصراع الاول لكن زاد عليه زيادات محسنة بقوله ظللت و بقوله في الدماء نو اهل و بقوله اقامت مع الرايات الى آخر البيت و بايراد التجنيس بقوله عقبان اعلامه و عقبان طير هكذا في المطول و حواشيه] و اكثر هذه الانواع المذكورة لغير الظاهر و نحوها مقبولة بل منها ما يخرجه حسن التصرف من قبيل الاتباع الى حيز الابداع وكلما كان اشد خفاء بحيث لا يعرف ان الثاني مأخوذ من الاول الا بعد اعمال روية و مزيد تامل كان اقرب الى القبول * هذا الذي ذكر كله في الظاهر و غيره من ادعاء سبق احدهما و اتباع الثاني و كونه مقبولا او مردودا و تسمية كل بالاسامي المذكورة انما يكون اذا علم ان الثاني اخذ من الاول بان يعلم انه كان يحفظ قول الاول حين نظم او بان يخبر هو عن نفسه انه اخذه منه و الا فلا يحكم بذلك لجواز ان يكون الاتفاق من توارد الخواطر اي مجيئه على سبيل الاتفاق من غير قصد الى الاخذ فاذا لم يعلم الاخذ قيل قال فلان كذا وقد سبقه اليه فلان بكذا هذا كله خلاصة ما في المطول * [اما درينجا فرق ميان سرقه و توارد دانستن ضرور است تا يكى بديگرى خلط نشود پس بدانكه توارد آن است كه شعرى يا مصراعى يا مضمون شاعرى دركلام شاعري ديگر وارد گردد و اورا بران وقوف نباشد كه اين از غير است چنانچه درين شعر اميرخسرو توارد مصراع نظامي گنجوي شده اميرخسرو فرمود * شعر * اي صفتت بنده نوازندگي * از تو خدائي و ز ما بندگي * و نظامي فرموده * شعر * دو كار است با فرّ و فرخندگي * خداوندي از تو ز ما بندگي * و عبد الرحمن جامي را

در نسخهٔ یوسف و زلیخا اکثر توارد ابیات و مضامین کتاب شیرین و خسرو نظامي واقع شده چنانچه مولوي جامي راست * شعر * مرا اي کاشکی مادر نمیزاد * اگر میزاد کس شیرم نمیداد * و نظامي فرموده * شعر * مرا اي کاشکي مادر نزادی * و گر زادی بخوردن سگ بدادی * ایضا مولوي جامي گوید * شعر * زن از پهلوي چپ شد آفریده * کس از چپ راستي هرگز ندیده * نظامي فرماید * شعر * زن از پهلوي چپ گویند برخاست * نیاید هرگز از چپ راستي راست * و ازینجاست که بعضی نوشته اند که خانهٔ شعر و شاعري نظامي گنجوي را مولوي جامي و امیر خسرو دهلوي تاراج کرده و الحق که در تصانیف کتب ایشان داستاني نیست که درویکد و مصرعه یا شعری باندك تغیری نیست ظاهرا معلوم میشود که کلام خواجه نظامي در مزاولت این هردو بزرگان بوده باشد پس عجب نیست که مضامین آن کتابها که در خزانهٔ خیال ایشان مخزون بوده باشد در وقت تالیف اشعار خودها بلاخواسته و بغیر دانسته فائض شده باشد پس این توارد مذموم نیست * و نیز می تواند شد که فکر هر دو استادان باهم توامیت داشته باشد و درمیان هر دو مناسبت روحاني بوده باشد و نیز عجب نیست که هردو بزرگ یعني مقدم و موخر را با مبدء فیاض علام تعالی نسبتي کامل بوده باشد پس علوم قدیمه خواه صرف مضمون خواه با الفاظ بطریق فیضان بر قلوب ایشان القا شده باشد چنانچه اکثر اولیا را در عالم رویا مضمون واحد القا شده است پس چه عجب که در حالت بیداري نیز امثال آنها فائض شده باشد پس امثال این بزرگان عالي همت را نسبت بسرقه کردن محض غلط است و نهایت سوءادبي زیراچه سرقه آنست که شاعری مضمون شعر دیگر را دیده و دانسته در شعر خود درآرد خواه بزیادت و نقصان خواه به تبدیل وزن خواه بتغییر الفاظ هکذا في مخزن الفوائد و ازین قسم است که از بعضی صحابه خصوصا از حضرت عمر رضي الله عنه مرویست که پیش از تنزیل قرآن از سماي دنیا بران حضرت صلی الله علیه وسلم چند کلمات از ایشان صادر شد که موافق قرآن بود و سببش و الله اعلم تواند بود که بجهت صفای عقیده و تقدس قلب و تنّور روح بعضی از قرآن برروع و بال ایشان از حضرت علام الغیوب فیضان یافت زیراچه قرآن اولا از لوح محفوظ بسماي دنیا دفعةً انزال یافت پستر بر حسب حوائج و مصالح پاره پاره بران حضرت تنزیل شد چنانچه در اتقان في علوم القرآن مرقوم است عن ابن عمر ان رسول الله صلی الله علیه و سلم قال ان الله جعل الحق علی لسان عمر و قلبه * و عن انس قال عمر وافقت ربي في ثلث قلت یا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابراهیم مصلی فنزلت و اتخذوا من مقام ابراهیم مصلی و قلت یا رسول الله ان نساءك یدخل علیهن البر و الفاجر فلو امرتهن ان یحتجبن فنزلت آیة الحجاب و اجتمع علی رسول الله صلی الله علیه و سلم نساءه في الغیرة فقلت لهن عسی ربه ان طلقکن ان یبدله ازواجا خیرا منکن فنزلت کذلک * و عن عبد الرحمن بن ابي لیلی

ان يهوديا لقي عمر بن الخطاب فقال ان جبرئيل الذي يذكر صاحبكم عدو لنا فقال عمر من كان عدوا لله و ملائكته و رسله و جبريل و ميكال فان الله عدو للكافرين فنزلت كذلك * و عن سعيد بن جبير ان سعد بن معاذ لما سمع ما قيل في عايشة رضي الله عنها قال سبحانك هذا بهتان عظيم فنزلت كذلك انتهى من الاتقان *]

المسروقة نزد بلغاي پارسي آنست كه در حشو كلماتي افتد كه دو حرف يابيشتر متوالي ازان ساكن افتد و هردو حرف از شبه كلمه باشد چنانكه اگر يكي را حذف كنند حروف باقي مفيد معني مراد نبود چراكه در استعمال حذف آن نيامده باشد پس بضرورت وزن را برطريق اشمام خوانده شود و در وزن نيايد چنانكه تاي آراست و ساخت و باخت و چون در حشو بيت افتد اظهار آن تا برنمطي كنند كه حركت پذيرد و موجب خلل نگردد * و چون درحشو افتد بهتر آنست كه بعد آن لفظي آرند كه اول آن الف باشد و حركت بدو دهند تا در تكلم آيد مثاله * ع * راست است اين قامتت را ساخت ايزد همچو سرو * بعد از تاي راست و ساخت الف است كذا في جامع الصنائع *

السلق بالفتح و سكون اللام بمعني جوشانيدن و نيم پخته كردن است كما في المنتخب و قال في الاقسرائي السلق ان تغلى الادوية اغلاء خفيفا و تلك الادوية المغلاة تسمى مسلوقة * و في بحر الجواهر السلاقة بالضم هي الماء المتخذ من الادوية بعد غليها و تطلق ايضا على غلظ الاجفان من مادة غليظة ردية اكالة بورقية تحمر بها الاجفان و تنتشر الهدب و تؤدي الى تقرح اشفار الجفن و يتبعه فساد العين و تطلق ايضا على بثر يخرج على اصل اللسان * و قيل هو تقشر في اصول الاسنان او في جلد الانسان *

الساق عند المهندسين يطلق على ضلع من اضلاع المثلث وقد سبق *

المساوقة هي تستعمل فيما يعم الاتحاد في المفهوم و المساواة في الصدق فتشتمل الالفاظ المرادفة و المساوية كذا ذكر العلمي في حاشية الميبذي في الخطبة [وهو عبارة عن التلازم بين الشيئين بحيث لايتخلف احدهما عن الآخر في مرتبة هكذا في شرح السلم لمولوي حسن *]

[**سوق المعلوم** مساق غيره هو عبارة عن سوال المتكلم عما يعلمه سوال من لايعلمه ليوهم ان شدة الشبه الواقع بين المتناسبين احدثت عنده التباس المشبه بالمشبه به * و فائدته المبالغة في المعنى نحو قولك اوجهك هذا ام بدر فان كان السوأل عن الشيء الذي يعرفه المتكلم خاليا من التشبيه لم يكن من هذا الباب كقوله تعالى و ما تلك بيمينك يا موسى فان القصد الايناس لموسى عليه السلام او اظهار المعجزة التي لم يكن موسى يعلمها * و ابن المعتز سمى هذا الباب تجاهل العارف وقد مر في فصل الفاء من باب الجيم * ومن الناس من يجعله تجاهل العارف مطلقا سواء كان على طريق التشبيه او على غيره و من نكتة التجاهل المبالغة في المدح او الذم او التعظيم او التحقير او التوبيخ او التقرير او التوله في الحب مثل * شعر *

بالله ياظبيات القاع قلن لنا * ليلاي منكن ام ليلى من البشر * انتهى من كليات ابى البقاء *]

السياق البعيد بكسر السين عند المنطقيين هو الشكل الرابع كما يجيئ في فصل اللام من باب الشين المعجمة و وجه التسمية ظاهر و السياق فى اللغة بمعني راندن *

سياقة الاعداد و يسمى بالتعديد ايضا و هو ايقاع اسماء مفردة على سياق واحد و اكثره يوجد فى الصفات كقوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر كذا فى الاتقان * و در جامع الصنائع گويد بهتر آنست كه ترتيب را نگاهدارد و محكم تر آنست كه برعكس آرد مثال اول * بيت * يك روز دو بار با سه كس چار سخن * يا پنج و شش است و هفت گر بكنم * مثال دوم * قطعه * تا بود هشت برسر هفتم * باشش و پنج شد ز چار سه تا * هردو فرقه ولي بيكباره * باد مامور تو بحكم قضا * [مثال ديگر در تعداد مرتب * قطعه * يگانهٔ كه دو كون وسه روح و چار طباع * چو پنج حس و شش اركان متابع اند اورا * ز هفت كشور اگر سوي هشت خلد آيد * زنه سپهر بده نوع ميرسند اورا * مثال ديگر در تعداد معكوس * رباعي * ده يار زنه سپهر و از هشت بهشت * هفت اخترم از شش جهت اين نامه نوشت * كز پنج حواس و چار اركان و سه روح * ايزد بدو عالم چو تو يك بت نسرشت * و در مجمع الصنائع آورده سياق العداد اين صنعت چنان است كه شاعر و يا منشي چند چيز را كه هريك ازآنها معني خوش داشته باشد بريك نسق و نظم بيارد چنانچه بيت رندي * بيت * جايى زند او خيمه كانجا نرسد ديو * جايى برد او لشكر كانجا نچرد مار * و هر مصراع آخر اين غزل اميرخسرو شامل اين حال است و بس نادر و لا جواب افتاده * غزل *

* مطربا سوي چمن وقت گل آهنگ تو كو * * صوت تو بربط تو نغمهٔ تو چنگ تو كو *
* پيش آن لعل چه لافى بصفا اي ياقوت * * آب تو تاب تو رخشاني تو رنگ تو كو *
* اي فلك گر ببري چهرهٔ من داري بحث * * مكر تو سحر تو افسون تو نيرنگ تو كو *
* چند گوئى كه منم خسرو اقليم سخن * * ملك تو كشور تو تاج تو اورنگ تو كو *

و اگر با اين صنعت صنعتى ديگر از قسم سجع و لف و نشر وغيره همراه گردد برترين پايه و بلند پايگاه گردد مانند اين * قطعه * حال و مال و سال و فال و اصل و نسل و بخت و تخت * بر مرادت باد هر هشت آن حديقه كامكار * حال نيكو مال وافر سال فرخ فال سعد * اصل ثابت نسل باقي تخت عالي بخت يار * انتهى از مجمع الصنائع]

فصل الكاف * السكة

السكة بالكسر و تشديد الكاف فى الاصل طريق مستو فهي عند الفقهاء نوعان عامة و تسمى بطريق العامة ايضا و خاصة و تسمى بطريق الخاصة و الطريق الخاص و الطريق الغير النافذ ايضا * فقال الامام الحلوائي حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يحصون و اما اذا كان فيها قوم لا يحصون

فهي سكة عامة * و قال شيخ الاسلام المراد بالسكة الغير النافذة هي ان تكون ارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها مساكن و حجرات و تركوا للمرور بينهم طريقا حتى يكون الطريق مملوكا لهم و بالنافذة هي ما تركه للمرور قوم بنوا دورا في ارض غير مملوكة فهي باقية على ملك العامة هكذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب الدية في فصل ما يحدث في الطريق * وفي بحر الدرر النافذة هي الطريق الذي تمر فيه العامة ولا يختص بقوم دون قوم كالسكك الواقعة في القرى و الامصار يمر الناس غير واحد في حوائجهم وغير النافذة بخلافها * واختلف في تفسيرها فقيل هي بان تكون دارا مشتركة اوارضا مشتركة بين قوم بنوا فيها دورا و منازل و حجرا و رفعوا بينهم طريقا الى الشارع يخرجون منه اليه في حاجاتهم و اليه ذهب شيخ الاسلام * و قيل هي بان تكون موضعا فيه دور شتى و طريق و يمر فيها اصحاب تلك الدور من غير ان يكون ذلك ملكا لهم * و قيل بانها سكة سد جانب منها فيها دور لقوم يقال لها بالفارسية كوچهٔ سربسته سواء كانت الارض مملوكة لهم اولا و مبنى هذا القول على ان يكون ذلك الموضع مما يطلق عليه اسم السكة في العرف و الحق ان السكة هي الموضع الذي فيه دور مختلفة و منازل متعددة لقوم يسكنون فيه و في خلالها طريق و سبيل لهم و هي على رأس الطريق الاعظم سواء كان ذلك مملوكا لهم اولا و سواء كان يطلق عليه اسم السكة في العرف العام اولا هذا هو الحد الصحيح و هو المراد بالسكة الواقعة في كتب اصحابنا و يؤيده ما قال الشيخ الامام شمس الائمة الحلوائي في حد السكة الخاصة ان يكون فيها قوم يحصون اما اذا كان فيها قوم لا يحصون فهي سكة عامة و هكذا فسرها الفقيه ابوالقاسم وغيره و هو مختار عامة المحققين و هذا ينفعك في اكثر المطالب انتهى كلام بحر الدرر *

السلوك بضم السين عند السالكين عبارة عن تهذيب الاخلاق ليستعد للوصول اي السلوك ان يطهر العبد نفسه عن الاخلاق الذميمة مثل حب الدنيا و الجاه و مثل الحقد و الحسد و الكبر و البخل و العجب و الكذب و الغيبة و الحرص و الظلم و نحوها من المعاصي و يتصف بالاخلاق الحميدة مثل العلم و الحلم و الحياء و الرضاء و العدالة و نحوها * بدانكه اهل تصوف سه چيز را ميخواهند جذبه و سلوك و عروج * جذبه كشش راگويند كه جذبة من جذبات الله توازي عمل الثقلين و سلوك كوشش را گويند كه سالك در راه خداي سير كند تابمقصود رسد و عروج بخشش را گويند پس اگر كسي را حق سبحانه جذبهٔ خويش روزي كند او دل بحضرت خداي آرد و همه را بيكبارگي گذارد و بمرتبهٔ عشق رسد پس اگر در همين مرتبه ماند او را مجذوب گويند و اگر باز آيد واز خود با خبر شود و سلوك كند و راه خداي گيرد آن را مجذوب سالك گويند و اگراول سلوك كند و آنرا تمام كند و انگاه ويرا جذبهٔ حق رسد ويرا سالك مجذوب گويند و اگرسلوك تمام كند و جذبهٔ حق بوي نرسد ويرا سالك گويند جمله چهار قسم مي شوند مجذوب ومجذوب سالك و سالك مجذوب وسالك پس سالك مجرد ومجذوب مجرد

شيخي و پيشوائي را نشايد و مجذوب سالك و سالك مجذوب شيخي را لائق اند اما مجذوب سالك بهتر است * وشيخ نظام الدين فرموده كه سالك روي بكمال دارد يعني آنكه درسلوك است روي اميد بكمال دارد و بعد ازان فرموده كه سالك است وواقف و راجع سالك آنست كه راه رود وواقف آنكه او را وقفه افتد چنانكه از ذوق طاعت بماند و اگر زود در توبه وانابت در آيد باز سالك توان شد و اگر عياذا بالله بدان بماند راجع شود * ولغزش اين راه هفت قسم است اعراض و حجاب وتفاصل و سلب مزيد و سلب قديم و تسلي و عداوت مثلا اگر عاشقي حركتي نا پسنديده كند معشوق ازو اعراض كند پس اگر توبه نكند و اصرار نمايد آن حجاب شود و اگر دران هم آهستگي كند آن حجاب تفاصل شود يعني دوست از وي جدا شود پس اگر درين مرتبه توبه نكند سلب مزيد شود يعني مزيديكه او را بود درطاعت و ذوق آن ازو بستانند پس اگر ازان هم عذر نخواهد و بران بطالت بماند سلب قديم شود يعني طاعتي كه پيش از مزيد داشته بود آن را هم بستانند پس اگر ازين هم عذر نخواهد و بران بطالت بماند تسلي شود يعني دل بر فرقت دوست بيارامد پس اگردرين هم عذر نخواهد عداوت شود نعوذ بالله منها كذا في مجمع السلوك * و در لطائف اللغات ميگويد سالك در لغت راه رو و در اصطلاح صوفيه عبارت است از سائر الى الله متوسط ما بين مريد و منتهي * و دركشف اللغات ميگويد سالك بردوطريق اند سالك هالك كه در ابتداي حال مقيد بمجاز شود و از حقيقت باز ماند و سالك واصل كه در آغاز سلوك محكوم بحقيقي شده باشد چنانچه بروى اثر غيرى نماند و ازقيد باطلاق رود و فاني در توحيد مطلق شود وبى نام و نشان گردد *

علم السلوك هو معرفة النفس مالها و ما عليها من الوجدانيات و قد سبق فى المقدمة *

السمك بفتح السين و سكون الميم هو الثخن الصاعد اي المقيد باعتبار صعوده و بهذا الاعتبار يقال سمك المنارة و قد سبق في لفظ الثخن في فصل النون من باب الثاء المثلثة *

فصل اللام * السوال بالضم و فتح الهمزة بمعني خواستن و مسئلة كذلك كما فى الصراح و في كنز اللغات سوال درخواستن و پرسيدن و مسئلة در خواستن * و في مجموعة اللغات مسئلة پرسيدن * وفي شرح الطوالع السوال الدعاء و هو الطلب مع الخضوع و قد سبق في فصل الواو من باب الدال المهملة * و السوال عند اهل النظر هو الاعتراض و السائل هو المعترض كما يفهم من العضدي وغيره * وفى الرشيدية السائل من نصب نفسه لنفي الحكم الذى ادعاه المدعي بلانصب دليل عليه فعلى هذا يصدق على المناقض فقط وقد يطلق على ما هو اعم و هو كل من تكلم على ما تكلم به المدعي اعم من ان يكون مانعا او مناقضا او معارضا *

سوال التركيب عند الاصوليين هو بيان ان في حكم الاصل قياسا مركبا وقد تقرر ان من شرط حكم

الاصل ان لا يكون ذا قياس مركب *

[سوال الحضرتين هو السوال الصادر عن حضرة الوجوب بلسان الاسماء الالهية الطالبة فهي نفس الرحمن ظهورها بصور الاعيان و عن حضور الامكان بلسان الاعيان ظهورها بالاسماء و امداد النفس على الاتصال اجابة سوالهما ابدا كذا في الجرجاني *]

سوال التعدية عندهم هو بيان وصف في الاصل عدي الى فرع مختلف فيه و قال الآمدي هو ان يعين المعترض في الاصل معنى و يعارض به ثم يقول للمستدل ما عللت به و ان تعدى الى فرع مختلف فيه فكذا ما عللت به تعدى الى فرع مختلف فيه و ليس احدهما اولى من الآخر و ذكروا في مثاله ان يقول المستدل في البكر البالغة بكر فتجبر كالصغيرة فيقول المعترض هذا معارض بالصغير العاقل و ما ذكرته و ان تعدى به الحكم الى البكر البالغة فما ذكرته قد تعدى به الحكم الى الثيب الصغيرة هكذا في العضدي و حاشيته للتفتازاني *

سوال وجواب اسم مراجعت است چنانكه در فصل عين از باب راي مهمله گذشت *

المسئلة عند اهل اللغة بمعنى السوال و الجمع المسائل * و عند اهل النظر هي الدعوى من حيث انه يرد عليه او على دليله السوال كذا في الرشيدية * و تطلق ايضا على القضية المطلوب بيانها في العلم و قد سبق في المقدمة مع بيان مسائل شتى * و قد تطلق على المحمول على ما وقع في بعض حواشي شرح المطالع *

[المسئلة الغامضة هي بقاء الاعيان الثابتة على عدمها مع تجلي الحق باسم النور اي الوجود الظاهر في صورها و ظهوره باحكامها و بروزه في صور الخلق الجديد على الآنات باضافة و جوده اليها و تعينه بها مع بقائها على العدم الاصلي اذ لولا يدوم ترجح وجودها بالاضافة و التعين بها لما ظهرت قط و هذا امر كشفي ذوقي ينبو عنه الفهم و يأباه العقل كذا في الاصطلاحات الصوفية *]

المسائل هي القضايا التي يبرهن عليها في العلم و يكون الغرض من ذلك العلم معرفتها و هي احد اجزاء العلوم لان اجزاء كل علم ثلثة الاول الموضوعات و هي التي يبحث في العلم عن عوارضها الذاتية و الثاني المبادي و هي حدود الموضوعات و اجزاءها و اعراضها و مقدمات بديهية او نظرية و الثالث المسائل هكذا في التهذيب و القطبي و غيرهما *]

السبل بفتح السين و الباء الموحدة رك سرخ كه در چشم پديد آيد كما في الصراح و قال الشيخ هو غشاوة تعرض للعين من انتفاخ عروقها الظاهرة في سطح الملتحمة و القرنية من انتساخ شيء فيما بينهما كالدخان * قال العلامة الاطباء لم يحققوا الكلام في السبل حتى الشيخ مع جلالة قدره و الحق انه عبارة عن اجسام غريبة شبيهة بالعروق في غشاء رقيق متولد على العين * و فيه نظر و الحق ما قاله

الشيخ كما حققه نفيس الملة و الدين في شرح الاسباب و العلامات كذا في بحر الجواهر *

السبيل هو الطريق و السبل بضمتين الجمع * و سبيل الله الجهاد و الحج و طلب العلم * و ابن السبيل پسر راه يعني راه رونده و آينده و هذه اضافة لازمة كابن الماء كذا في بعض كتب اللغة * و في جامع الرموز في مصرف الزكوة سبيل الله و ان عم كل طاعة الا انه خُصّ بالغزو اذا اطلق كما في المضمرات و لذا قال ابو يوسف رح المراد بالذين في سبيل الله في مصرف الزكوة منقطع الغزاة * و عن محمد رح ان المراد منقطع الحاج * و قيل حَمَلة القرآن * و قيل طَلَبة العلم *

الاسجال بالجيم في علم الجدل هو الاتيان بالفاظ يسجل على المخاطب وقوع ما خوطب به نحو ربنا و آتنا ما وعدتنا على رسلك ربنا و ادخلهم جنات عدن التي وعدتهم فان في ذلك اسجالا بالاتيان و الادخال حيث وصفا بالوعد من الله الذي لا يخلف وعده كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن *

السجل بكسرتين و تشديد اللام و الضمتان مع التشديد و الفتح مع السكون و الكسر معه لغات فيه كما في الكشاف و هذا لغة اصلية و قيل معرب في الاصل الصك و هو اي الصك كتاب الاقرار و نحوه ثم سمي به كتاب الحكم للتشبيه * و ذكر في كفاية الشروط ان احدا اذا ادعى على آخر فالمكتوب المحضر و اذا اجاب الآخر و اقام البينة فالتوقيع و اذا حكم فالسجل كذا في جامع الرموز و البرجندي في كتاب القضاء *

السفلية بالكسر و هي الزهرة و عطارد و قد يسمى الزهرة و عطارد و القمر بالسفلية و تجيئ في لفظ الكوكب *

العلم الاسفل هو الحكمة الطبيعية و قد سبق في المقدمة *

السل بالكسر و تشديد اللام في اللغة الهزال * و في الطب قرحة في الرئة و انما سمي هذا المرض به لان من لوازمه هزال البدن و لما كان حمى الدق لازمة لهذه القرحة ذكر القرشي ان السل هو قرحة الرئة مع الدق و عدّه من الامراض المركبة كذا قال النفيس * و قال القرشي في شرح الفصول يقال السل لحمى الدق الشيخوخية و لقرحة الرئة * و سل العين هو ضمور الحدقة كذا في بحر الجواهر * و في الاقسرائي و ما ذكره صاحب الكامل من ان السل هو قرحة الصدر او الرئة غير ما عليه اكثر الاطباء *

التسلسل في اللغة بمعني پيوسته شدن و روان شدن آب در گلو است كما في المنتخب * و عند المحدثين عبارة عن توارد رجال اسناد الحديث واحدا فواحدا على حالة و صفة واحدة عند رواية ذلك الحديث سواء كانت تلك الصفة للرواة قولا او فعلا او قولا و فعلا معا او كانت للاسناد في صيغ الاداء او متعلقة بزمن الرواية او مكانها * و صيغ الاداء سمعت و حدثني و اخبرني و قرأت عليه و قرئ عليه و انا اسمع و نحوها و هذا ما عليه الاكثرون * و قال الحاكم و من

انواعه ان الفاظ الاداء من جميع الرواة دالة على الاتصال و ان اختلفت فقال بعضهم سمعت و بعضهم اخبرنا و بعضهم انبأنا * و انواع التسلسل كثيرة خيرها ما فيه دلالة على الاتصال و عدم التدليس * و الحديث الذي توارد رجال اسناده واحدا فواحدا على حالة واحدة الخ يسمى مسلسلا فالتسلسل بالحقيقة صفة الاسناد * وقد يقع التسلسل في معظم الاسناد اي اكثره فمثال التسلسل القولي قول الراوي سمعت فلانا قال سمعت فلانا الخ او حدثنا فلان قال حدثنا فلان الخ و مثال الفعلي قوله دخلنا على فلان فاطعمنا تمرا قال دخلنا على فلان فاطعمنا تمرا الخ و مثال القولي و الفعلي معا قوله حدثني فلان و هو آخذ بلحيته قال آمنت بالقدر خيره و شره و حلوه و مره قال حدثني فلان و هو آخذ بلحيته قال آمنت بالقدر خيره و شره و حلوه و مره الخ هكذا في شرح النخبة و شرحه * و في خلاصة الخلاصة المسلسل هو ما تتابع فيه رجال الاسناد عند رواية على صفة واحدة * و تلك الصفة اما في الرواة و هو على ضربين قولي كقولهم سمعت فلانا او اخبرنا فلان الخ و هو قسمان الاول ما اتصل بالرسول صلى الله عليه و سلم و منه مسلسل اني احبك في حديث اللهم اعنّي على ذكرك و شكرك و حسن عبادتك * و الثاني ما انقطع في آخره و فعلي كحديث التشبيك باليد و العدّ بها و المصافحة و اشباهها و اما في الرواية كالمسلسل باتفاق اسماء الرواة و اسماء آبائهم او كُناهم او انسابهم كسلسلة الاحمديين او بلدانهم كسلسلة الدمشقيين المروية عن النووي او صفاتهم كالفقهاء في المتبائعان بالخيار و افضله ما دل على اتصال السماع و من فضله زيادة الضبط انتهى * و عند الحكماء عبارة عن ترتب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود و الترتيب سواء كان الترتب وضعيا او عقليا صرح بذلك المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية في برهان امتناع كون كل من التصور و التصديق بجميع افراده نظريا و هذا تعريف للتسلسل المستحيل عند الحكماء * و اما التسلسل مطلقا فهو ترتب امور غير متناهية عند الحكماء و كذا عند المتكلمين و اما التسلسل المستحيل عندهم فترتب امور غير متناهية مجتمعة في الوجود و بالجملة فاستحالة التسلسل عند الحكماء مشروطة بشرطين اجتماع الامور الغير المتناهية في الوجود و الترتيب بينها اما وضعا او طبعا و عند المتكلمين ليست مشروطة بشرطين مذكورين بل كل ما ضبطه الوجود يستحيل فيه التسلسل و يؤيده ما وقع في شرح حكمة العين اقسام التسلسل اربعة لانه اما ان لا تكون اجزاء السلسلة مجتمعة في الوجود او تكون و الاول هو التسلسل في الحوادث و الثاني اما ان يكون بين تلك الاجزاء ترتب طبيعي و هو كالتسلسل في العلل و المعلولات و نحوها من الصفات و الموصوفات المترتبة الموجودة معا او وضعي و هو التسلسل في الاجسام او لم يكن بينها ترتب و هو التسلسل في النفوس البشرية و الاقسام باسرها باطلة عند المتكلمين دون الاول و الرابع عند الحكماء انتهى * و تلخيص ما قال الحكماء هو انه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل و كان بينها ترتب ايضا فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء

الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعا و هكذا فيتم التطبيق المستلزم للمحال بلا شبهة و تقريره ان يقال لو تسلسلت الامور المترتبة الموجودة معا لامكن ان تفرض هناك جملتان مبدء احدٰيهما الواحد و مبدء الاخرى ما فوق الواحد بمتناه ثم يطبق مبدأ احدٰيهما على مبدء الاخرى فالاول من احدٰيهما بازاء الاول من الاخرى و الثاني بالثاني وهلم جرا فالناقصة اما مثل الزائدة و استحالتها ظاهرة و ان لم تكن مثلها و ذلك لايتصور الا بان يوجد جزء من التامة لايكون بازائه جزء من الناقصة و عند هذا الجزء تنقطع الناقصة فتكون متناهية و الزائدة لا تزيد عليه الا بمتناه و الزائد على المتناهي بمتناه متناه فيلزم تناهي الزائدة ايضا هذا خلف وهذا الدليل هو المسمى ببرهان التطبيق * و اما اذا لم تكن الآحاد موجودة فلايتم التطبيق لان و قوع آحاد احدٰيهما بازاء آحاد الاخرى ليس في الوجود الخارجي اذ ليست مجتمعة في الخارج في زمان اصلا و ليس في الوجود الذهني لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة و من المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة معا تفصيلا اما في الخارج او في الذهن * وكذا لايتم التطبيق اذا كانت الآحاد موجودة معا اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني و الثالث بازاء الثالث و هكذا لجواز ان تقع آحاد كثيرة من احدٰيهما بازاء واحد من الاخرى اللّٰهم الا اذا لاحظ العقل كلواحد من الاولى و اعتبره بازاء واحد واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة و لا في زمان متناه حتى يتصور التطبيق و يظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع الوهم و العقل و استوضح ذلك بتوهم التطبيق بين جبلين ممتدين على الاستواء و بين اعداد الحصى فانك في الاول اذا طبّقت طرف احد الجبلين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احدٰيهما بازاء جزء من الثاني و ليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لابد في التطبيق من اعتبار تفاصيلها * وحاصل التلخيص ان التطبيق التفصيلي ممتنع في الامور الغير المتناهية مطلقا فلا يجرى البرهان في شيء من الصور فالمراد التطبيق الاجمالي و هو انما يجري في الامور المجتمعة المترتبة دون غيرها * و اما المتكلمون فيقولون بجريان التطبيق في الامور المتعاقبة اى الغير المجتمعة في الوجود كالحركات الفلكية و في الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتب طبعي كالعلل والمعلولات او وضعي كالابعاد او لايكون هناك ترتب اصلا كالنفوس الناطقة المفارقة و هذا هو الحق وقول الحكماء اذ ليست مجتمعة في الخارج في زمان اصلا الخ قلنا لايخفى انه لايلزم من عدم اجتماع الآحاد في زمان عدمها مطلقا فان كلواحد منها موجود في زمانه وذلك لان العدم اللاحق ليس سلب الوجود مطلقا بل سلب الوجود في الزمان الثاني وكذا العدم السابق ليس سلب الوجود في الزمان الاول فالتطبيق يجري بين الآحاد المترتبة الغير المتناهية سواء كانت مجتمعة او متعاقبة و ايضا فالعدم السابق عدم مطلقا بحدوث العالم و العدم اللاحق غيبوبة زمانية و ليس عدما حقيقيا لان رفع الشيء بعد ثبوته عن نفس الواقع

محال يحكم به النظر الصحيح فاللازم ههنا هو الاجتماع بحسب الواقع لا بحسب الزمان * و ما ظنوا انه لابد ههنا من تقدم او تاخراما وضعا او طبعا و هما من الاضافات المتكررة فيجب اجتماعهما و اجتماع موصوفيهما في وجود وذلك الوجود ليس الا الوجود الخارجي لعدم اكتفاء الوجود الذهني الاجمالي فى التطبيق و انتفاء الوجود الذهني التفصيلي مطلقا كلامٌ خالٍ عن التحصيل لان ذلك الوجود هو الوجود الخارجي في نفس الواقع و المتقدم و المتأخر مجتمعان في هذا الوجود فان كلا منهما موجود بهذا الوجود في زمانه و كونهما من الاضافات المتكررة لايستدعي ان يكونا في زمان واحد بل ان يكونا فى الواقع معا الاترى ان المعدات غير متناهية و المعد متقدم على معلوله بحسب الوجود الخارجي و هما لا يجتمعان في زمان واحد * و تحقيقه ان ما لابد فى التطبيق هو التقدم و التأخر بمعنى منشأ الانتزاع و هما لايلزم ان يكونا مجتمعين فى الزمان بل فى الواقع * و كذا ما ظنوا من ان في ربط الحادث بالقديم لابد من التسلسل على سبيل التعاقب لان القديم ليس علة تامة للحادث و الا يلزم التخلف فيكون مع شرط حادث و ينتقل الكلام اليه وهكذا الى غير النهاية ساقطٌ عن درجة التحقيق لان ازلية الامكان لاتستلزم امكان الازلية فالقديم علة للحادث و لايلزم التخلف لامتناع وجوده فى الازل * لا يقال على تقدير التعاقب لا يحتاج الى الترتب و انما يحتاج اليه على تقدير الاجتماع لتحقق التقدم و التأخر الزمانيين بين الآحاد المتعاقبة و لو بالفرض لانا نقول التطبيق يجري فيها من حيث انها مجتمعة بحسب الوجود في نفس الواقع و لا شك انها بهذه الحيثية لا يلحقها التقدم و التأخر الزمانيان * فان قلت هذا حكم التطبيق فى الزمانيات فما حكمه فى الزمان على تقدير ان يكون بنفسه موجودا فى الخارج اي لا برسمه الذي هو الآن السيال فقط فانه لتغيره الذاتي يلحقه التقدم و التأخر * قلت حكم التطبيق انه على ذلك التقدير يجب ان يكون من حيث التغير متناهيا محدودا بحدود لجريان التطبيق فيه فاما ان يمتنع التجاوز عن ذلك الحد منقطعا عنده كما فى الجانب الماضي فيكون من حيث الثبات ايضا متناهيا في هذا او يمكن التجاوز عنه غير منقطع عنده كما فى الجانب المستقبل فيكون من حيث الثبات غير متناه في ذلك الجانب و لا يجرى التطبيق فيه فتدبر جدا * فثبت ان كل ما ضبطه الوجود يجري فيه التطبيق و ما ليس ضبطه الوجود فلا كمراتب الاعداد فانها وهمية محضة فلايكون ذهابها فى التطبيق الا باعتبار الوهم لكنه عاجز عن ملاحظة تلك الامور الوهمية التي لا تتناهى فتنقطع تلك الامور بانقطاع الوهم عن تطبيقها هكذا يستفاد من شرح المواقف وحاشيته للمولوي ميرزا زاهد في مرصد العلة و المعلول فى الموقف الثاني * وقد يراد بالتسلسل ما يعم الدور كما في حاشية جدي على البيضاوى في تفسير قوله تعالى و علم آدم الاسماء كلها * تنبيه * الحكم بجواز التسلسل فى الامور الاعتبارية ليس بصحيح على الاطلاق وانما ذلك فيما اذا كان منشأ وجود آحاد السلسلة مجرد اعتبار العقل و انكان الاعتبار مطابقا لنفس الامر كما

في مراتب الاعداد فان منشأها الوحدة و تكررها و كذا كل ما تكرر نوعه بمجرد اعتبار العقل فانه من الامور الاعتبارية التي يجوز فيها التسلسل و اما اذا كان منشأ وجود تلك السلسلة امرا غير اعتبار العقل فالتسلسل فيها باطل و الا لزم وجود الامور الغير المتناهية في نفس الامر و يجري فيها التطبيق عند المتكلمين • و عند الحكماء اذا كان ترتب و اجتماع في ذلك الوجود و لاينقطع حينئذ بانقطاع الاعتبار اذ لا مدخل لاعتبار العقل في وجودها و لذا حكموا ببطلان التسلسل على تقدير نظرية كل من التصور و التصديق لاستلزامه وجود امور غيرمتناهية في الذهن لعدم انقطاعه بانقطاع الاعتبار هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في مرصد اثبات العلوم الضرورية • اعلم ان لابطال التسلسل طرقا أخر منها مامر في لفظ البرهان و منها ما يسمى ببرهان التضايف و تقريره لو تسلسلت العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية و التالي باطل فكذا المقدم اما بيان الملازمة فهو ان آحاد السلسلة ما خلا المعلول الاخير لكلواحد منها علية بالنسبة الى ما تحته و معلولية بالنسبة الى ما فوقه فيتكافى عدد هما فيما سواه وبقيت معلولية المعلول الاخير زائدة فيزيد عدد المعلوليات الحاصلة في السلسلة الاولى على عدد العليات الواقعة منها بواحد و منها ما يسمى البرهان العرشي و تقريره ان يقال لو ترتبت امور غير متناهية كان ما بين مبدئها و كلواحد من الذي بعده متناهيا لانه محصور بين حاصرين فيكون الكل متناهيا لان الكل لا يزيد على ما بين المبدء و كلواحد الا بالطرفين كذا في رسالة اثبات الواجب [الاسما عيلية و هم الذين اثبتوا الامامة لاسماعيل بن جعفر الصادق و من مذهبهم ان الله تعالى لا موجود ولا معدوم ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز و كذلك في جميع الصفات كذا في الجرجاني •]

السهل بالفتح و سكون الهاء در لغت بمعني نرم و آسان است • و در اصطلاح بلغاء سهل مشكل آنست كه شاعر در نظم ربط الفاظ متداوله آورد و آن ربط دشوار بود سامع را و چون نظر در الفاظ كند سهل پندارد و داند كه مثل اين دريكدم دو بيت خواهم نوشت و چون بنظر غامض بيند پندارد كه الفاظ مستفاد بغير واسطه راجع كرده است آنگاه داند آنكه سهل مينمود مشكل بود مثاله • بيت • هشيار درون رفت برون آمد مست • برخاست ستد شادي غم داد نشست • و سهل ممتنع نزد شان آنست كه ربط كلام و سياق آسان نمايد و مثل آن هركس نتواند گفت بسبب سلاست و جزالت و گنجانيدن معاني بسيار در اندك الفاظ و صرف الفاظ سخندان مصطلح و لطائف و امثال نه رعايت لفظ بتكلف و نه رعايت معني بتكلف كذا في جامع الصنائع •

التسهيل كالتصريف عند الصرفيين و القراء و هو ان تقرء الهمزة بين نفسها و بين حرف حركتها اي تقرء الهمزة بين الهمزة و الواو ان كانت الهمزة مضمومة و بينها و بين الالف ان كانت مفتوحة و بينها و بين الياء ان كانت مكسورة و يقال له ايضا بين بين • و قيل بين بين على ضربين احدهما مامر و الثاني

ان تقرئ الهمزة بينها و بين حرف حركة ما قبلها كذا في الاتقان في نوع تخفيف الهمزة و في الرضي شرح الشافية * و في جاربردي همزة بين بين عند الكوفيين ساكنة و عندنا متحركة ضعيفة يُنحى بها نحو الساكن و لذلك لا تقع الا حيث يجوز وقوع الساكن غالبا و لا تقع في اول الكلام *

[**السهولة** هي في البديع خلو اللفظ من التكليف و التعقيد و التعسف في السبك و من احسن امثلته قول قيس المجنون * شعر * اليس و عدتني يا قلب اني * اذا ما تبتُ من ليلى تتوب * فها انا تائب من حب ليلى * فمالك كلما ذُكِرتْ تذوب * كذا في كليات ابي البقاء و ايضا قوله * شعر * اليك اتوب يا رحمٰن مما * جنوت و ان تكاثرت الذنوب * و اَمّا عن هوى ليلى و شوقي * زيارتها فاني لا اتوب *]

الاسهال كالاكرام عند الاطباء هو خروج مواد البدن بطريق المعى المستقيم ازيد من المقدار الطبيعي و سببه الواصل في اي عضو كان ينسب الاسهال الى ذلك العضو كالاسهال المعوي و المعدي و الكبدي و المراري و الطحالي و الدماغي و البدني و الماساريقي و كذلك ينسب بحسب الاخلاط الى الاخلاط كالدموي و الصفراوي و نحوهما و اذا كان مجيئه موقتا يسمى بالدوري و الفرق بينها مكتوب في المطولات كذا في حدود الامراض فهو من اقسام الاستفراغ * و في بحر الجواهر الاسهال المعوي قد يكون معه سَحج و قد لا يكون و ما كان منه بغير سحج يخص باسم الزلقي فكذلك اذا اطلق لفظ الاسهال المعوي انما يتبادر منه الى فهم الاطباء ما يكون مع سحج انتهى *

السيلان عبارة عن تدافع الاجزاء سوٓاء كانت متفاصلة في الحقيقة و متواصلة في الحس او كانت متواصلة في الحقيقة ايضا * و قد يوجد السيلان بهذا التفسير فيما ليس برطب كالرمل السيّال مع كونه يابسا بالطبع و يوجد ايضا فيما هو رطب كالماء السائل و توجد الرطوبة بدون السيلان في الماء الراكد في اناء او بركة فبينهما عموم من وجه * و في الملخص السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس لدفع بعضها بعضا حتى لو وجد ذلك في التراب و الرمل كان سيّالا و فيه انه على هذا يلزم ان لا يكون الماء سيّالا لكونه متصلا في الحقيقة كما هو عند الحس لكنه سيّال على ما اشتهر في لسان القوم الا ان سيلانه قسري على ما نص عليه الشيخ * ثم السيلان من انواع الكيفيات الملموسة فماهيته بديهية و ما ذكر فهو رسم له هكذا يستفاد من شرح المواقف و شرح حكمة العين *

السائل اسم فاعل اما من السؤال و حينئذ هو مهموز العين و قد عرفت معناه في اول الفصل و اما من السيلان و حينئذ هو اجوف يائي و قد عرفت ايضا قبيل هذا * و يطلق ايضا عند الاطباء على دواء من شانه ان تنبسط اجزاءه الى اسفل عند فعل الحرارة الغريزية فيه كالمائعات كلها كذا في الاقسرائي

فصل الميم

الانسجام بالجيم لغةً جريان الماء * و عند البلغاء هو ان يكون الكلام لخلوه من

العقادة منحدرا كتحدر الماء المنسجم و يكاد بسهولة تركيبه و عذوبة الفاظه ان يسيل رقة و القرآن كله كذلك
قال اهل البديع و اذا قوي الانسجام في النثر جاءت فقراته موزونة بلاقصد لقوة انسجامه و من ذلك
ما وقع في القرآن موزونا فمنه من البحر الطويل فمن شاء فليؤمن و من شاء فليكفر و من المديد و اصنع
الفلك باعيننا و من البسيط فاصبحوا لا يرى الا مساكنهم و من الوافر و يخزهم و ينصركم عليهم و يشف صدور
قوم مؤمنين و من الكامل و الله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم و من الهزج فالقوه على وجه ابي يأت
بصيرا و من الرجز دانية عليهم ظلالها و ذللت قطوفها تذليلا و من الرمل و جفان كالجواب و قدور راسيات
و من السريع او كالذي مرّ على قرية و من المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة و من الخفيف لا يكادون
يفقهون حديثا و من المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين و من المقتضب في قلوبهم مرض و من
المجتث نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم و من المتقارب و املي لهم ان كيدي متين كذا في الاتقان
في نوع بدائع القرآن *

[السقيم في الحديث خلاف الصحيح منه * وعمل الراوي بخلاف ماروا؟ يدل على سقمه
كذا في الجرجاني *]

السلم بفتح السين و اللام في اللغة التقدم و يسمى بالسلف ايضا * و في شرح المنهاج السلم
و السلف بمعنى واحد و السلم لغة اهل الحجاز و السلف لغة اهل العراق * و في الشريعة بيع الشيئ على وجه
يوجب الملك للبائع في الثمن عاجلا و للمشتري في المثمن آجلا سمي به لما فيه من وجوب تقدم الثمن *
و ركنه الايجاب و القبول بان يقول المشتري اسلمت اليك عشرة دراهم في كر حنطة فقال البائع قبلت
فالمشتري يسمى رب السلم و مسلما ايضا و البائع يسمى المسلم اليه و المبيع يسمى المسلم فيه و الثمن
يسمى رأس المال هكذا في البرجندي و جامع الرموز * اقول و لايخفى ان هذا التعريف انما ينطبق على
مذهب ابي حنيفة و مالك و احمد حيث يشترطون تاجيل المثمن و لا يجوزون السلم الحال * اما
عند الشافعي فيجوز السلم الحال ايضا فالتعريف الشامل لجميع المذاهب ان يقال السلم بيع دين بعين
كما في فتح القدير *

السالم عند الصرفيين مرادف الصحيح و هو اللفظ الذي ليس في مقابلة الفاء و العين و اللام
منه حرف علة و لا همزة و لا تضعيف هذا هو المشهور * و بعضهم فرّق بين السالم و الصحيح وقال السالم
مامر و الصحيح ما ليس في مقابلة الفاء و العين و اللام منه حرف علة فحسب فكل صحيح سالم من
غير عكس كلي كذا في بعض شروح المراح و يطلق ايضا على قسم من الجمع و يسمى صحيحا ايضا كما مر
[و عند النحويين ما ليس في آخره حرف علة سواء كان في غيره اولا و سواء كان اصلا او زائدا
فيكون نصر سالما عند الطائفتين و رمى غير سالم عند هما و باع غير سالم عند الصرفيين و سالما عند

النحويين و اسلنقى سالما عند الصرفيين و غير سالم عند النحويين كذا في الجرجاني] * و عند الاطباء هو الصحيح كما يجيئ * و عند اهل العروض يطلق على البحر الذي لازحاف فيه و قد سبق في فصل الراء من باب الباء الموحدة *

التسليم كالتصريف هو في علم الجدل ان يفرض المحال اما منفيا او مشروطا بحرف الامتناع ليكون المذكور ممتنع الوقوع لامتناع و قوع شرطه ثم يسلّم و قوع ذلك تسليما جدليا فيدل على عدم فائدة ذلك على تقدير و قوعه كقوله تعالى ما اتخذ الله من ولد و ما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق و لعلا بعضهم على بعض المعنى ليس مع الله من اله و لوسلم ان معه سبحانه الها لزم من ذلك التسليم ذهاب كل اله من الاثنين بما خلق و علو بعضهم على بعض فلايتم في العالم امر ولا ينفذ حكم و لا ينتظم احواله و الواقع خلاف ذلك ففرض الهين فصاعدا محال لما يلزم منه المحال كذا في الاتقان في نوع جدل القرآن * [وفي الجرجاني التسليم هو الانقياد لامر الله تعالى و ترك الاعتراض فيما لا يلايم * وقيل التسليم استقبال القضاء بالرضاء * وقيل التسليم هو الثبات عند نزول البلاء من غير تغير في الظاهر و الباطن *]

المسلّمات هي قسم من المقدمات الظنية و هي قضايا تسلّم عن الخصم و يبنى عليها الكلام لدفعه سواء كانت مسلمة فيما بينهما او بين اهل العلم كتسليم الفقهاء مسائل اصول الفقه كما يستدل الفقيه على وجوب الزكوٰة في حُلي البالغة لقوله عليه السلام في الحلي زكوٰة فلو قال الخصم هذا خبر واحد فلا نسلم حجيته فنقول قد ثبت ذلك في اصول الفقه و لا بد ان تأخذه هٰهنا مسلما كذا في شرح الشمسية *

[**السلامة** في علم العروض بقاء الجزء على الحالة الاصلية كذا في الجرجاني] *

الاسلام هو لغةً الطاعة و الانقياد و يطلق في الشرع على الانقياد الى الاعمال الظاهرة كما بين ذلك النبيّ صلى الله عليه وسلم بقوله الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و تقيم الصلوٰة و تؤتي الزكوٰة و تصوم رمضان و تحج البيت و حاصل ذلك ان الاسلام شرعا هو الاعمال الظاهرة من التلفظ بكلمتي الشهادة و الاتيان بالواجبات و الانتهاء عن المنهيات و على هذا المعنى هو يغاير الايمان و ينفك عنه اذ قد يوجد التصديق مع انقياد الباطن بدون الاعمال و قد يطلق على الاعمال المشروعة و منه قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام و خبر احمد ايّ الاسلام افضل قال الايمان و خبر ابن ماجة قلت ما الاسلام قال تشهد ان لا اله الا الله و تشهد ان محمدا رسول الله و تؤمن بالاقدار كلها خيرها و شرها حلوها و مرّها و على هذا هو يغاير الايمان و لا ينفك عنه اي عن الايمان لاشتراطه لصحتها و هي لا تشترط لصحته خلافا للمعتزلة و اما الاسلام المأخوذ بالمعنى اللغوي الذي قد يستعمله به

اهل الشرع ايضا فبينه و بين الايمان تلازم في المفهوم فلا يوجد شرعا ايمان بلا اسلام ولا عكسه و هو الظاهر • وقيل بينهما ترادف لان الاسلام هو الخضوع و الانقياد للاحكام بمعنى قبولها و الاذعان بها و ذلك حقيقة التصديق فيترادفان فالاسلام يطلق على ثلثة معان و الايمان ايضا يطلق شرعا على كل من تلك المعاني الثلثة واذا تقرر ذلك فحيث ورد ما يدل على تغايرهما كما في قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا و لكن قولوا اسلمنا الآية و كما في بعض الاحاديث فهو باعتبار اصل مفهوميهما فان الايمان عبارة عن تصديق قلبي و الاسلام عبارة عن طاعة و انقياد ظاهر كما صرح بذلك في شروح صحيح البخاري • فصح ما قاله ابن عباس و غيره في تفسير هذه الآية انهم لم يكونوا منافقين بل كان ايمانهم ضعيفا و يدل عليه قوله تعالى و ان تطيعوا الله و رسوله الآية الدال على ان معهم من الايمان ما يقبل به اعمالهم و حينئذ يؤخذ من الآية انه يجوز نفي الايمان عن ناقصه • و مما يصرح به قوله عليه الصلوة و السلام لا يزني الزاني حين يزني و هو مؤمن وفيه قولان لاهل السنة احدهما هذا و الثاني لاينفى عنه اسم الايمان من اصله ولايطلق عليه مؤمن لايهامه كمال ايمانه بل يقيد فيقال مؤمن ناقص الايمان وهذا بخلاف اسم الاسلام فانه لا ينتفي بانتفاء ركن من اركانه و لا بانتفاء جميعها ماعدا الشهادتين و كأن الفرق ان نفيه يتبادر منه اثبات الكفر مبادرة ظاهرة بخلاف نفي الايمان وحيث ورد ما يدل على اتحادهما كقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فهو باعتبار تلازم المفهومين او ترادفهما و من ههنا قال كثيرون انهما على وزان الفقير و المسكين فاذا افرد احدهما دخل فيه الآخر و دل بانفراده على ما يدل عليه الآخر بانفراده و ان قرن بينهما تغايرا كما في خبر احمد الاسلام علانية و الايمان في القلب وحيث فسر الايمان بالاعمال فهو باعتبار اطلاقه على متعلقاته لما تقرر انه تصديق بامور مخصوصة و منه و ما كان الله ليضيع ايمانكم و اتفقوا على ان المراد به هنا الصلوة و منه حديث وند عبد القيس هل تدرون ما الايمان شهادة ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و اقام الصلوة و ايتاء الزكوة و ان تؤدوا خمسا من المغنم ففسر فيه الايمان بما فسر في حديث جبرئيل الاسلام فاستفيد منهما اطلاق الايمان و الاسلام على الاعمال شرعا باعتبار انها متعلقة مفهوميهما المتلازمين وهما التصديق و الانقياد فتأمل ذلك حق التأمل لتندفع به عنك الشكوك الواردة ههنا • و مما اطلق فيه الايمان على الاعمال المشروعة ما روي الايمان اعتقاد بالقلب و اقرار باللسان و عمل بالاركان هذا كله خلاصة ما ذكر ابن الحجر في شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث الثاني •

[السلام تجرد النفس عن المحنة في الدارين كذا في الجرجاني •] •

السليمانية فرقة من الزيدية اصحاب سليمان بن جرير [قالوا الامامة شورى فيما بين الخلق و انما ينعقد برجلين من خيار المسلمين و ابوبكر و عمر رضي الله عنهما امامان و ان اخطأت الامة في البيعة

لهما مع وجود علي رضي الله عنه لكنه خطأ لم ينته الى درجة الفسق فجوّزوا امامة المفضول مع وجود الفاضل و كفّروا عثمان رضي الله عنه وطلحة و الزبير و عايشة رضي الله عنهم كذا فى الجرجاني] و قد سبق فى فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة *

المسام بفتح الميم الاولى و تشديد الميم الثانية منافذ الجسم كما فى المغرب و الصحاح والقاموس وغيرها فمن خفف الميم و جعله اسم مكان من السوم بمعنى المرور فقد صحّف فهي جمع الواحد المقدر او المحقق من السم بالضم و هو الثقب مثل محاسن و حسن كذا في جامع الرموز في كتاب الصوم و يجيئ ايضا في بيان الصفحة الملساء في فصل الحاء من باب الصاد المهملتين *

المساومة شرعا هي بيع شيئ من غير اعتبار ثمنه الاول اي الثمن الذي اشترى به البائع و قد سبق في لفظ البيع * و في جامع الرموز هي عرض المبيع على المشتري للبيع مع ذكر الثمن و قال ايضا السوم من المشتري هو الاستيام اي بها كردن ومن البائع العرض على البيع مع بيان الثمن كما في المغرب *

السائمة تطلق على الراعية عادةً من الابل و البقر و الغنم و الخيل يقال سامت الماشية اي رعت فهي سائمة فلا يجب فى الحمير و البغل لانهما غير سائمتين عادةً وفى الشرع اعتبر الرعي في اكثر السنة و لذا فسرت بالمكتفية بالرعي في اكثر الحول كذا في جامع الرموز و البرجندي *

السهم بالفتح و سكون الهاء فى اللغة بمعني تير و السهام الجمع وبهره السهمان بالضم الجماعة وعند اهل الجفر هو الباب و يسمى بالبيت ايضا و قد سبق * وقد يطلق على مقام الشمس فى البرج ثلثين يوما كما في بعض الرسائل و عند المهندسين يطلق على خط يخرج من وسط القوس الى وسط القاعدة وعلى الجيب المعكوس وهو القطر الواقع بين طرف القوس وبين طرف جيب تلك القوس و هذا هو المراد بسهم القوس فى الاعمال النجومية صرح بذلك فى الزيج الايلخاني ويؤيده ما قال عبد العلي البرجندي في حاشية شرح الملخص من ان العمود الخارج من منتصف الوتر الى منتصف القوس يسميه اهل الهندسة سهما فمنهم من يعتبره سهما لنصف تلك القوس وهو المشهور عند اهل العمل * و منهم من يعتبره سهما للقوس بتمامها و هذا انسب باسمه وعلى خط يخرج من رأس المخروط الى مركز القاعدة و على خط يخرج من مركز احدى قاعدتي الاسطوانة الى مركز القاعدة الاخرى كذا في شرح خلاصة الحساب * وسهم نزد منجمين عبارت است از بخشى معين از فلك البروج * و سهمها نزد او شان بسيار اند مثل سهم السعادت كه آنرا سهم القمر نيز گويند وسهم الغيب و سهم الايام وسهم غلامان وكنيزكان و على هذا القياس پس سهم السعادت در روز از شمس گيرند تا درجهٔ قمر و درجهٔ طالع برآن يعنى بر مابين درجات شمس وقمر بيفزايند و از طالع مجموع را سي‌گان طرح كنند وآنچه برآيد درجهٔ مكان سهم السعادت است ودر شب از درجهٔ قمر تا درجهٔ شمس گيرند و درجهٔ طالع بر آن بيفزايند مثاله طالع حمل

... بستم درجه و قمر در میزان پانزده درجه است تا برج میزان چهل درجه مي شود و پانزده درجهٔ قمر قطع کرده افزوديم شد پنجاه و پنج درجه و درجهٔ طالع هم افزوديم شد شصت و پنج درجه و سي درجه بحمل داديم و سي بثور باقي که پنج ماند بجوزا پس موضع سهم السعادت پنجم درجهٔ جوزا باشد و اما سهم الغيب بروز از قمر گيرند و بشب از شمس و درجهٔ طالع بيفزايند و از طالع سي گان افگنند بطور سابق و آنچه برآيد موضع سهم غيب بود • و سهم ايام از درجهٔ شمس بروز تا درجهٔ زحل و در شب بر عکس و سهم غلامان و کنيزکان از عطارد تا قمر بروز و بشب از شمس تا زهره و تزويج زنان از زهره تا بشمس و باقي سهمها همبرين قياس چنانچه سهم مال و اصدقاء از صاحب دوم خانه تا بيت دوم بگيرند و درجهٔ طالع افزايند اما سهم زحل بروز از درجهٔ زحل گيرند تا درجهٔ سهم سعادت و بشب از سهم سعادت گيرند تا درجهٔ زحل و درجهٔ طالع برآن افزايند اما سهم مشتري را بروز از سهم غيب تا مشتري و بشب بر عکس اما سهم مريخ بروز از مريخ گيرند تا سهم سعادت و بشب بر عکس اما سهم زهره بروز از سهم سعادت گيرند تا زهره و بشب بخلاف اين و اما سهم عطارد بروز از سهم غيب تا عطارد و بشب بر خلاف اين كذا في بعض كتب النجوم •

التسهيم كالتصريف هو عند بعض اهل البديع اسم الارصاد و قد سبق في فصل الدال من باب الراء •

فصل النون

* **السحنة** بفتح السين و الحاء المهملة و قد تسكن في اللغة الهيئة و في اصطلاح الاطباء هي حال الجسد في السمن و الهزال و السخافة و التلزز و الاعتدال كذا في شرح القانونچة في بيان الامور الطبيعية •

الاسطوانة بضم الهمزة في اللغة ستون و هي افعوالة مثل افحوانة و نونه اصلية لانه يقال اساطين مسطنة كذا في الصراح • و عند المهندسين يطلق على معان • منها الاسطوانة المستديرة و هي جسم تعليمي احاطت به دائرتان متوازيتان متساويتان وسطح مستدير واصل بينهما بحيث لوادير خط مستقيم واصل بين محيطيهما من جهة واحدة على محيطيهما لماسه في كل الدورة و قولهم على محيطيهما متعلق بادير و قولهم لماسه جواب لو اي ماس ذلك الخط المستقيم ذلك السطح الواصل و هو احتراز عن كرة قطعت من طرفيها قطعتان متساويتان متوازيتان بدائرتين كذلك • و ما قيل ان الاسطوانة المستديرة شكل يحدث من وصل خط من جهة بين محيطي دائرتين متوازيتين متساويتين كل منهما على سطح و ادارة ذلك الخط عليهما اي على محيطيهما الى ان يعود الى وضعه الاول ففيه انه يحدث من حركة الخط شكل مسطح لا مجسم ثم الاسطوانة المستديرة ان كانت مجوّفة متساوية الثخن و قطر قاعدة تجويفها الذي هو ايضا على شكل الاسطوانة المستديرة اكبر من نصف قطر قاعدة الاسطوانة بحيث يكون ثخنها اقل من سمكها

اي من تحن تجويفها فتسمى بالدرقية • و الدائرتان قاعدتان للاسطوانة و الخط الواصل بين مركزي الدائرتين سهم الاسطوانة و محورها • فان كان ذلك الخط عمودا على القاعدة فالاسطوانة قائمة و هي جسم يتوهم حدوثه من ادارة ذي اربعة اضلاع قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا حتى يعود الى وضعه الاول و الا فمائلة وهي جسم يتوهم حدوثه من ادارة ذي اربعة اضلاع غير قائم الزوايا على احد اضلاعه المفروض ثابتا الى ان يعود الى وضعه الاول • و منها الاسطوانة المضلعة و هي جسم تعليمي احاط به سطحان مستويان متوازيان كثير الاضلاع اضلاع كل من السطحين موازية لاضلاع السطح الآخر واحاطت به ايضا سطوح ذوات اضلاع اربعة متوازية بان يكون كل ضلعين منها متوازيين عدة تلك السطوح عدة اضلاع احدى القاعدتين و قاعدتاهما السطحان المتوازيان فانكانت تلك السطوح التي هي ذوات الاربعة الاضلاع قائمة الزوايا فالاسطوانة قائمة و الا فمائلة • و منها الاسطوانة التي تكون مشابهة للمستديرة او المضلعة بان لا تكون قاعدتها شكلا مستقيم الاضلاع ولا دائرة بل سطحا يحيط به خط واحد ليس بدائرة كالسطح البيضي • و منها اسطوانة تكون سطحا تحيط به خطوط بعضها مستدير و بعضها مستقيم هكذا يستفاد من ضابطة قواعد الحساب و غيره و الحكم في ان اطلاقها على تلك المعاني بالاشتراك اللفظي اوالمعنوي كالحكم في المخروط على ما مر •

السكون بضم السين والكاف هو يطلق على معنيين • احدهما ماهو من صفات الحروف يقال الحروف اما متحرك او ساكن و لا يراد بهذا حلول الحركة و السكون فيها لان الحلول من خواص الاجسام بل يراد بكونه متحركا ان يكون الحرف الصامت بحيث يمكن ان يوجد عقيبه مصوت من المصوتات و بكونه ساكنا ان يكون بحيث لا يمكن ان يوجد عقيبه شيئ من تلك المصوتات ثم انهم بعد اتفاقهم على عدم جواز الابتداء بالساكن اذا كان حرفا مصوتا اختلفوا في جواز الابتداء بالساكن الصامت فقد منعه قوم للتجربة و جوزه آخرون لان ذلك اي عدم امكان الابتداء ربما يختص بلغة العرب و يجوز في لغة اخرى كما في اللغة الخوارزمية مثلا فانا نرى في المخارج اختلافا كثيرا فان بعض الناس يقدر على التلفظ بجميع الحروف وبعضهم لايقدر على تلفظ البعض و هل يمكن الجمع بين الساكنين اما صامت مدغم في مثله قبله مصوت نحو و لا الضالين فجائز بالاتفاق واما الصامتان او صامت غير مدغم قبله مصوت فجوزه قوم كما في الوقف على الثلاثي الساكن الاوسط كزيد و عمر بل جوزوا ايضا جمع ساكنين صامتين قبلهما مصوت فيجتمع حينئذ ثلث سواكن كما يقال في الفارسية كارد و گوشت • ومنهم من منعه و جعل ثمه حركة مختلسة خفية جدا لا تحس بها على ما ينبغي فيظن انه اجتمع ساكنان او اكثر واما اجتماع ساكنين مصوتين او صامت بعده مصوت فلانزاع في امتناع ذلك هكذا في شرح المواقف في بحث المسموعات • وثانيهما ما هو من صفات الاجسام فقال المتكلمون هو امر وجودي مضاد للحركة

و فسر بالحصول في المكان مطلقا * و قيل هو الحصول في المكان اكثر من زمان واحد وبعبارة اخرى الكون في الحيز المسبوق بكون آخر في ذلك الحيز فهو من مقولة الاين و يجيئ في لفظ الكون في فصل النون من باب الكاف * وقالت الحكماء السكون عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك و بهذا القيد خرجت المفارقات فان الحركة و انكانت مسلوبة عنها لكن ليست من شانها الحركة فالتقابل بينه وبين الحركة تقابل العدم و الملكة واورد عليه انه يلزم كون الانسان المعدوم ساكنا اذ يصدق عليه انه عديم الحركة عما من شانه ان يتحرك في حال حيوته و انه يلزم ان يكون الجسم في آن الحدوث ساكنا بمثل مامر و انه يلزم ان لا يكون الفلك ساكنا بالحركة الاينية اذ ليست من شانه تلك الحركة لاستحالتها عليه لكونه محددا للجهات و اجيب بان المراد ما من شانه الحركة بالنظر الى ذاته في وقت عدم حركته و الانسان المعدوم و الجسم في آن حدوثه ليست من شانهما الحركة في هذا الوقت و ان كانت من شانهما الحركة في وقت ما و الفلك من شانه الحركة الاينية بالنظر الى ذاته وان لم تكن بالنظر الى الغير و هو كونه محددا للجهات * وقال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين ناقلا من شرح الملخص ان مأخذ الخلاف ان الجسم اذا لم يكن متحركا عن مكان كان هناك امران احدهما الحصول في ذلك المكان المعين و ثانيهما عدم حركته عنه و الامر الاول ثبوتي من مقولة الاين بالاتفاق و الثاني عدمي بالاتفاق و المتكلمون اطلقوا لفظ السكون على الاول و الحكماء على الثاني فالنزاع لفظي انتهى * ثم الحركة كما تقع في المقولات الاربع كذلك السكون لانه يقابلها و المشهور ان السكون تقابله الحركة عن المكان لا اليه و الحق انه تقابله الحركة الى المكان ايضا * قال السيد السند في حاشية شرح حكمة العين و تحقيقه ما في شرح الملخص من ان السكون ليس عدم حركة خاصة معينة و لا عدم اية حركة كانت و الا لكان على الاول كل متحرك بغير تلك الحركة ساكنا وكل متحرك مطلقا ساكنا على الثاني لكنه باطل قطعا فاذن الحركتان تقابلان السكون * قال اقول السكون في الاين مثلا هو عبارة عن عدم الحركة الاينية مطلقا فالسكون يقابل المطلق لانه عدمه و اما مقابلته مع افراد الحركة التي هو عدمها فبواسطة هكذا حقق المقال انتهى * و في شرح التجريد السكون مقابل للحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فنعني به حفظ النسبة الفاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد و اما في الثلثة الباقية فنعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغير و ذلك بان يقع في الكم من غير نمو و ذبول و تخلخل وتكاثف و في الكيف من غير اشتداد وضعف و في الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة عنه و اليه فهو يضادهما معا تضادا مشهوريا فان السكون قد يعرض له تضاد كما للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ما فيه اعني المقولة التي يقع فيها فان سكون الجسم في الحرارة يضاد سكونه في البرودة لان المتضادين لا يجتمعان في محل واحد فضلا عن ان يستقرا فيه

زمانا انتهى * و قال ايضا السكون الطبيعي مستند الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها مستندة الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي و يعرض البساطةُ و التركيبُ في الحركة خاصة ولايتصوران في السكون * و در لطائف اللغات ميگويد سكون در اصطلاح صوفيه عبارتست از قرار در عين احديت ذات *

المسكين من السكون فكانه ساكن من الجهد غير متحرك فهو مفعيل بكسر الميم يستوي فيه المذكر و المونث و قد يقال مسكينة * و في الشرع مرادف الفقير و قيل غير مرادف له و يجيئ في فصل الراء من باب الفاء [و في الوقاية الفقير هو من له ادنى شيئ و المسكين من لا شيئ له *]

التسكين كالتصريف در لغت آرام دادنست * و در اصطلاح اهل رمل بمعني جاي دادن هر شكل است بترتيب مخصوص و تسكينات اشكال در علم رمل بسيار است چنانچه تسكين وضعي كه آنرا تسكين حكيم نيز گويند و آن بدين ترتيب لحيان قبض الداخل قبض الخارج جماعت فرح عقله انكيس حمره بياض نصرة الداخل عتبة الخارج نقي الخد عتبة الداخل اجتماع طريق و چنانچه تسكين عدد و تسكين روز و هفته و ماه و سال كه تفصيلش دركتب رمل مذكور است *

[**السكينة** ما يجده القلب من الطمأنينة عند تنزل الغيب و هي نور في القلب يسكن الى شاهده و يطمئن و هو مبادي عين اليقين كذا في تعريفات الجرجاني *]

السمن بكسر السين و فتح الميم في اللغة بمعني فربه شدن و السمين نعت منه * قالت الحكماء هو من انواع الحركة الكمية و فسر بازدياد الاجزاء الزائدة للجسم بما ينضم اليها سواء كان يداخلها في جميع الاقطار من الطول و العرض و العمق اولا بل في بعض الاقطار كالعرض و العمق و سواء كانت الزيادة على نسبة طبيعية تقتضيها طبيعة محلها اولم تكن على ما هو التحقيق فبقيد الازدياد خرج الذبول و الهزال و التكاثف الحقيقي و رفع الورم و الانتقاص الصناعي لانها انتقاص و بقيد الزائدة خرج النمو و بقيد ما ينضم اليها خرج التخلخل و الازدياد الصناعي اذ هو ازدياد للجسم بسبب انضمام جزء آخر بسطحه الخارج من غير المداخلة نص عليه السيد السند في حواشي شرح حكمة العين * ثم الورم ان قلنا بانه ازدياد بدون انضمام الغير فقد خرج بالقيد الاخير و الا فنقول انه لا يكون الا على نسبة غير طبيعية و لذلك يولم بخلاف السمن فانه قد يكون على نسبة غير طبيعية ايضا هكذا يستفاد مما ذكره العلمي في حاشية شرح هداية الحكمة في بحث الحركة و قد سبق ما يتعلق بهذا في لفظ التخلخل و يجيئ ايضا في لفظ النمو *

السمنية بضم السين و فتح الميم المنسوب الى سومنات و هم قوم من عَبَدَة الاوثان قائلون بالتناسخ و بانه لا طريق للعلم سوى الحس و يجيئ في لفظ النظر *

السن بالكسر و تشديد النون دندان و جمعه اسنان و جاء بمعنى العمر ايضا كالسنة كذا في بحر الجواهر * و في المنتخب سن بالكسر دندان و سال و مقدار عمر و تحقيق سال در لفظ سنه در فصل واو خواهد آمد * و لبعض السنين عند الاطباء اسم علىحدة * فمنه سن النمو و يسمى سن الحداثة و سن الصبي و سن الفتيان ايضا و هو عبارة عن الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية و بالزيادة في النمو و هو من اول العمر الى قريب من ثلثين سنة سمي به لكون البدن في هذا الزمان ناميا و تغلب الحرارة و الرطوبة في هذا السن * و منه سن الوقوف و يقال له سن الشباب ايضا و هو الزمان الذي تكون الرطوبة الغريزية فيه وافية لحفظ الحرارة الغريزية فقط سمي به لكونه مستكملا للنمو من غير ظهور نقص ولا زيادة فيقف البدن فيه عن حركة الازدياد و الانتقاص و انما سمي بسن الشباب لكون الحرارة فيه مشتعلة شابّة اي قوية و منتهاه قريب من خمس و ثلثين سنة وقد يبلغ الى اربعين و يختلف ذلك بحسب الامزجة و الاقاليم و تغلب الحرارة و اليبوسة في هذا السن * و منه سن الكهولة و يقال له سن الكهول و سن الانحطاط مع بقاء القوة ايضا و هو الزمان الذي تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا غير محسوس و منتهاه قريب من ستين سنة و تغلب البرودة و اليبوسة في هذا السن * و منه سن الشيخوخة و يقال له سن الذبول و سن الانحطاط مع ظهور ضعف القوة و هو الزمان الذي تكون فيه الرطوبة الغريزية ناقصة عن حفظ الحرارة الغريزية نقصانا محسوسا و تغلب في هذا السن البرودة و الرطوبة الغريبية و منتهاه آخر العمر هكذا في بحر الجواهر و شرح القانونچه *

السنون بالفتح واحد السنونات و هي الادوية اليابسة المسحوقة التي يدلك بها الاسنان لتستحكم كذا في بحر الجواهر *

المسن بضم الميم و كسر السين هو ما دخل في السنة الثالثة مأخوذ من الاسنان و هو طلوع السن في هذه السنة و مونثه مسنة كما قال ابن الاثير لكن قال المطرزي انه مشتق من السن و هو الاسنان و هو في الدواب ان نبتت السن التي بها يصير صاحبها مسنا اي كبيرا كذا في جامع الرموز في كتاب الزكوٰة *

السنة بالضم و فتح النون المشددة في اللغة الطريقة حسنة كانت او سيئة قال عليه السلام من سن سنة حسنة فله اجرها و اجر من عمل بها الى يوم القيمة و من سن سنة سيئة فله وزرها و وزر من عمل بها الى يوم القيامة * و في الشريعة تطلق على معان * منها الشريعة و بهذا المعنى وقع في قولهم الاولى بالامامة الاعلم بالسنة كما في جامع الرموز في بيان مسائل الجماعة * و منها ما هو احد الادلة الاربعة الشرعية و هو ما صدر عن النبي صلى الله عليه و سلم غير القرآن من قول و يسمى الحديث او فعل او تقرير كما وقع في التلويح و العضدي * و منها ما ثبت بالسنة و بهذا المعنى وقع فيما روي عن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة و عليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا احدهما فرض و الآخر سنة اي واجب بالسنة كما في التلويح و المراد

بالسنة ههنا ما هو احد الادلة الاربعة * ومنها ما يعم النفل و هو ما فعله خير من تركه من غير افتراض ولا وجوب هكذا في جامع الرموز في فصل الوتر حيث قال وعن ابي حنيفة رح ان الوتر سنة اي ثابت وجوبها بالسنة ومنها النفل وهو ما يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه كذا في البرجندي في بيان سنن الوضوء * و اما ما وقع في التلويح من ان السنة في الاصطلاح في العبادات النافلة وفي الادلة فيما صدر عن النبي صلى الله عليه و سلم غير القرآن الخ فراجع الى هذا فان الچلپي ذكر في حاشيته انه اعترض عليه ان السنة تباين النفل واجيب بان النافلة قد تطلق على مقابلة الواجب وهو المراد ههنا انتهى فقد ظهر من هذا ان السنة ههنا بمعنى العبادة الغير الواجبة * ومنها الطريقة المسلوكة في الدين حضرت شيخ عبد الحق در ترجمهٔ مشكوة در باب سواک نوشة اند گذاشتن لحيه بقدر قبضه واجب است و آنکه آنرا سنت گويند بمعني طريقهٔ مسلوكه در دين است يا بجهت آنكه ثبوت آن بسنت است * ومنها الطريقة المسلوكة في الدين من غير وجوب ولا افتراض ونعني بالطريقة المسلوكة ما واظب عليه النبي صلى الله عليه و سلم و لم يترک الا نادرا او واظب عليه الصحابة كذلک كصلوة التراويح فان تعلقت بتركها كراهة و اساءة فهي سنة الهدى وتسمى سنة موكدة ايضا كالاذان والجماعة و السنن الرواتب كسنة الفجر و الظهر و المغرب و الركعتين اللتين بعد صلوة العشاء و الا اي و ان لم تتعلق بتركها كراهة و اساءة تسمى سنن الزوائد و الغير الموكدة فتارك الموكدة يعاتب و تارک الزوائد لا يعاتب فبالتقييد بالمسلوكة في الدين خرج النفل و هو ما فعله النبي صلى الله عليه و سلم مرة و تركه اخرى فهو دون السنن الزوائد لاشتراط المواظبة فيها هكذا يستفاد من البرجندي و جامع الرموز في مسائل الوضوء * وقال محمد رح في بعض السنن الموكدة انه يصير تاركها مسيئا و في بعضها انه يأثم و في بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر و لكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بفريضة و لا واجبة كذا في كشف البزدوي و السنن المطلقة هي السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض وبعدها وصلوة العيدين على احدى الروايتين و الوتر عندهما و صلوة الكسوف و الخسوف و الاستسقاء عندهما كذا في الظهيرية هكذا ذكر مولانا عبد الله في حاشية الهداية في باب الامامة في بيان مسئلة امامة الصبي * وفي كشف البزدوي لا خلاف في ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين و انما الخلاف في ان لفظ السنة عند الاطلاق يقع على سنة الرسول او يحتمل سنته وسنة غيره و الحاصل ان الراوي اذا قال من السنة كذا فعند عامة المتقدمين من اصحاب ابي حنيفة و الشافعي و جمهور المحدثين يحمل على سنة الرسول عليه السلام و اليه ذهب صاحب الميزان من المتاخرين و عند ابي الحسن الكرخي من الحنفية و ابي بكر الصيرافي من اصحاب الشافعي لا يجب حمله على سنة الرسول الا بدليل * وذهب القاضي الامام ابو زيد و فخر الاسلام اي المصنف و شمس الائمة و من تابعهم من المتاخرين

و كذا الخلاف في قول الصحابة امرنا و نهينا عن كذا ثم ذكر حجج الفريقين لانطول الكتاب بذكرها قال
حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله صلى الله عليه و سلم متبع فيما سلك من
طريق الدين و كذا الصحابة بعده و هذا الاتباع الثابت لمطلق السنة خال عن صفة الفرضية و الوجوب
الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة العيد و الآذان و الاقامة و الصلوة بالجماعة فان ذلك بمنزلة الواجب
و ذكر ابو اليسر و اما السنة فكل نفل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه و سلم مثل التشهد في الصلوة
و السنن الرواتب و حكمها انه يندب الى تحصيلها و يلام على تركها مع لحوق اثم يسير * و كل نفل لم يواظب
عليه بل تركه في حالة كالطهارة لكل صلوة و تكرار الغسل في اعضاء الوضوء و الترتيب في الوضوء فانه
يندب الى تحصيله و لكن لا يلام على تركه و لايلحق بتركه وزر و اما التراويح فسنة الصحابة فانهم واظبوا
عليها و هذا مما يندب الى تحصيله و يلام على تركه و لكنه دون ما واظب عليه رسول الله صلى الله عليه و سلم
فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة و هذا عندنا معاشر الحنفية و اصحاب الشافعي يقولون السنة نفل
واظب عليه النبي صلى الله عليه و سلم و اما الفعل الذي واظب عليه الصحابة فليس بسنة و هو على
اصلهم مستقيم لانهم لا يرون اقوال الصحابة حجة فلايجعلون افعالهم سنة ايضا و عندنا اقوالهم حجة فيكون افعالهم
سنة انتهى ما ذكر صاحب الكشف فالتراويح عند اصحاب الشافعي نفل لا سنة كما صرح به في معدن
الغرائب و هذا الكلام مبني على ان يراد بالنفل ما يقابل الواجب و لا محذور فيه كما عرفت سابقا لكنه
يخالف ما سبق من اشتراط المواظبة في السنن الزوائد بدليل قوله و حكمها انه يندب الى تحصيلها و يلام
على تركها الخ و قد صرح باشتراط عدم المواظبة في السنن الزوائد في معدن الغرائب حيث قال ان
سنة الهدى هي الطريقة المسلوكة في الدين لا على وجه الفرض و الوجوب فخرج الواجب و الفرض و اما
السنن الزوائد و النوافل فخرجت بقولنا الطريقة المسلوكة لان المسلوكة منبئة عن المواظبة يقال طريق
مسلوك اي واظب عليه الناس انتهى و قال صدر الشريعة في شرح الوقاية السنة ما واظب عليه النبي
صلى الله عليه و سلم مع الترك احيانا فانكانت المواظبة المذكورة على سبيل العبادة فسنن الهدى
و انكانت على سبيل العادة فسنن الزوائد كلبس الثياب باليمين و الاكل باليمين و تقديم الرجل اليمنى
في الدخول و نحو ذلك انتهى * و قال صاحب جامع الرموز تقسيم صدر الشريعة السنة الى العبادة و العادة
لم يشتهر في كتب الفروع و الاصول و صرح في التوضيح بخلافه * و في بعض الحواشي المتعلقة على شرح الوقاية
مواظبة النبي عليه السلام على ثلثة انواع واجب و هو الذي يكون على سبيل العبادة و لا يترك احيانا و سنة
و هو الذي يكون على سبيل العبادة مع الترك احيانا و مستحب و هو الذي يكون على سبيل العادة سواء ترك
احيانا او لا انتهى و يؤيده ما في شرح ابى المكارم لمختصر الوقاية من ان المواظبة ان كانت بطريق العادة
في العبادة فلاتقتضي الوجوب كالتيامن في الوضوء فانه مستحب مع مواظبة النبي عليه السلام عليه

وعدم تركه احيانا انتهى فعلم من هذا ان سنن الزوائد و المستحبات واحدة وفي نور الانوار شرح المنار السنن الزوائد في معنى المستحب الا ان المستحب ما احبه العلماء و هذه ما اعتاد به النبي عليه السلام *

[وفي كليات ابى البقاء السنة بالضم و التشديد لغة الطريقة مطلقة و لو غير مرضية و شرعا اسم للطريقة المرضية المسلوكة فى الدين من غير افتراض و لا وجوب و المراد بالمسلوكة فى الدين ما سلكها رسول الله صلى الله عليه و سلم او غيره ممن هو علم فى الدين كالصحابة رضي الله عنهم لقوله عليه الصلوٰة و السلام عليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين من بعدي اوما اجمع عليه جمهور الامة لقوله عليه الصلوٰة و السلام اتبعوا السواد الاعظم فانه من شذ شذ في النار و عرفا بلا خلاف هي ما واظب عليه مقتدى نبيا كان او وليا و هي اعم من الحديث لتناولها للفعل و القول و التقرير و الحديث لا يتناول الا القول و القول اقوى فى الدلالة على التشريع من الفعل لاحتمال الفعل اختصاصه به عليه السلام و الفعل اقوى من التقرير لان التقرير يطرقه من الاحتمال ما لا يطرق الفعل و لذلك كان في دلالة التقرير على التشريع خلاف العلماء الذين لا يخالفون في تشريع الفعل و مطلق السنة قال بعضهم تصرف الى سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم * و قال الاكثرون انها لا تقتضي الاختصاص بسنة النبي عليه الصلوٰة و السلام لان المراد في عرف الشرعية طريقة الدين اما للرسول بقوله او فعله او للصحابة و عند الشافعي مختصة بسنة رسول الله عليه الصلوٰة و السلام و هذا بناء على انه لا يرى تقليد الصحابة رضي الله عنهم لما روي عن الشافعي انه قال ماروي عن النبي صلى الله عليه و سلم فعلى الراس و العين و ما روي عن الصحابة فهم اناس و نحن اناس و عندنا لما وجب تقليد الصحابة كانت طريقتهم متبعة بطريق الرسول فلم يدل اطلاق السنة على انه طريقة النبي عليه السلام * و السنة المطلقة على نوعين سنة الهدى و تقال لها السنة المؤكدة ايضا كالآذان و الاقامة و السنن الرواتب وحكمها حكم الواجب و فى التلويح ترك السنة المؤكدة قريب من الحرام فيستحق حرمان الشفاعة اذ معنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار و السنة الزائدة كالسواك و النوافل المعينة وهي ندب وتطوع و سنة الكفاية كسلام واحد من جماعة و الاعتكاف ايضا سنة الكفاية كما فى البحر الرائق و سنة عادة كالتيامن فى الترجل و التنعل و السني منسوب الى السنة انتهى من الكليات]

[و حجة الامام الاعظم على وجوب تقليد الصحابه و اقوالهم واحوالهم قول النبي صلى الله عليه و عليهم اجمعين فى المشكوٰة و تيسير الوصول في كتاب الاعتصام بالكتاب و السنة من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافا كثيرا فعليكم بسنتي و سنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها و عضوا عليها بالنواجذ و اياكم و محدثات الامور فان كل محدثة بدعة و كل بدعة ضلالة اخرجه احمد و ابو داود و الترمذي و ابن ماجة و ايضا فى المشكوٰة و التيسير فى الكتاب المذكور عن ابن مسعود رضي الله عنه قال من كان مستنا فليستن بمن قد مات فان الحي لا يؤمن عليه الفتنة اولئك اصحاب محمد صلى الله عليه و سلم كانوا افضل هذه

الامة ابرّها قلوبا و اعمقها علما و اقلها تكلفا اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ولا قامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم و اتبعوهم على اثرهم و تمسكوا بما استطعتم من اخلاقهم و سِيَرهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم رواه رزين و شيخ عبد الحق دهلوي در شرح اين حديث فرموده اند كه سبحان الله ابن مسعود با آن بزرگي و علوشان در دين كه پيغمبر صلى الله عليه وسلم درحق وي فرموده رضيت لامتي ما رضي به ابن ام عبد و مراد بآن ابن مسعوداست اين چنين تفضيل وتعظيم صحابه كند چه جاي سخن ديگر است انتهى ايضا في تيسير الوصول فى الباب السادس في حد الخمر و عن علي رضي الله عنه قال جلّد رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعين و ابوبكر اربعين وعمر ثمانين و كلٌّ سنة اخرجه مسلم و ابو داود]*

[فى البحر الرائق في بحث سنن الوضوء اعلم ان السنة ما واظب النبي صلى الله عليه وسلم عليه لكن انكانت لا مع الترك فهي دليل السنة المؤكدة و انكانت مع الترك احيانا فهي دليل غير المؤكدة و ان اقترنت بالانكار على من لم يفعله فهي دليل الوجوب و ايضا فيه في بحث رفع اليدين للتحريمة والذي يظهر من كلام اهل المذهب ان الاثم منوط بترك الواجب او السنة على الصحيح ولا شك ان الاثم مقول بالتشكيك بعضه اشد من بعض فالاثم لتارك السنة المؤكدة اخف من الاثم لتارك الواجب و ايضا فيه في اواخر باب ما يفسد الصلوٰة و يكره فيها و الحاصل ان السنة ان كانت مؤكدة قوية يكون تركها مكروه كراهة تحريم كترك الواجب و اذا كانت غير مؤكدة فتركها مكروه كراهة تنزيه واذا كان الشيئ مستحبا او مندوبا وليس سنة فلا يكون تركه مكروها اصلا * وفى الدر المختار في باب الآذان هو سنة مؤكدة هي كالواجب فى لحوق الاثم و ايضا فيه في باب صفة الصلوٰة ترك السنة لا يوجب فسادا ولا سهوا بل اساءة لو كان عامدا غير مستخف و قالو الاساءة ادون من الكراهة و ترك الادب و المستحب لا يوجب اساءة و لا عتابا كترك سنة الزوائد لكن فعله افضل و ايضا فيه في كتاب الحظر و الاباحة المكروه تحريما نسبته الى الحرام كنسبة الواجب الى الفرض و يثبت بما يثبت به الواجب يعني بظني الثبوت و يأثم بارتكابه كما يأثم بترك الواجب و مثله السنة المؤكدة و فى العالم كيرية في باب النوافل رجل ترك سنن الصلوٰة فان لم يرالسنن حقا فقد كفر لانه تركها استخفافا و ان رأها حقا فالصحيح انه يأثم لانه جاء الوعيد بالترك * وفى الزيلعي القريب من الحرام ما يتعلق به محذور دون استحقاق العذاب بالنار كترك السنة المؤكدة فانه لا تتعلق به عقوبة النار لكن يتعلق به الحرمان عن شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم لحديث من ترك سنتي لم ينل شفاعتي فترك السنة المؤكدة قريب من الحرام وليس بحرام انتهى] *

فصل الواو* الاسم بالكسر و الضم لغة بمعنى اللفظ الدال على الشيئ كما في قوله و علّم آدم الاسماء كلها كذا ذكر المولوي عصام الدين في حاشية الفوائد الضيائية و حاصله انه يطلق لغة على مقابل المهمل كما صرح به في باب منع الصرف و في شرح المقاصد الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى

وهو يعم جميع انواع الكلمة و المسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه و التسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد به ذكر الشيئ باسمه يقال سمى زيدا و لم يسم عمروا ولاخفاء في تغاير الامور الثلثة انتهى ٭ وفي جامع الرموز في جواز اليمين باسم الله تعالى الاسم عرفا لفظ دال على الذات و الصفة معا كالرحمن و الرحيم و الله اسم دال على ذات الواجب فهو اسم للذات انتهى ٭ ودر كشف اللغات اورده اسم بالكسر و الضم نام و در اصطلاح سالكان اسم نه لفظي است كه دلالت كند برشيئ بالوضع بلكه اسم ذات مسمى است باعتبار صفت و صفت يا وجوديه است چون عليم و قدير و يا عدميه چون قدوس و سلام ٭ بيت ٭ عارفاني كه علم ما دانند ٭ صفت و ذات اسم را خوانند ٭ انتهى ٭ اعلم انه قد اشتهر الخلاف في ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره و لا يشك عاقل في انه ليس النزاع في لفظ ف ر س انه هل هو نفس الحيوان المخصوص او غيره فان هذا مما لا يشتبه على احد بل النزاع في مدلول الاسم اهو الذات من حيث هي هي ام هو الذات باعتبار امر صادق عليه عارض له ينبئ عنه فلذلك قال الاشعري قد يكون الاسم اى مدلوله عين المسمى اي ذاته من حيث هي نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه و قد يكون غيره نحو الخالق و الرازق مما يدل على نسبة الى غيره ولا شك ان تلك النسبة غيره و قد يكون لا هو و لا غيره كالعليم و القدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته فان تلك الصفة لاهو ولاغيره عنده فهكذا الذات المأخوذة معها ٭قال الآمدي اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب اكثر اصحابنا الى ان التسمية هي نفس الاقوال الدالة و ان الاسم هو نفس المدلول ثم اختلف هولاء فذهب ابن فورك وغيره الى ان كل اسم فهو المسمى بعينه فقولك الله دال على اسم هو المسمى و كذلك قولك عالم و خالق فانه يدل على ذات الرب الموصوف بكونه عالما وخالقا ٭ وقال بعضهم من الاسماء ما هو عين كالموجود و الذات و منها ما هو غير كالخالق فان المسمى ذاته و الاسم هو نفس الخلق وخلقه غير ذاته ومنها ما ليس عينا ولا غيرا كالعالم فان المسمى ذاته والاسم علمه الذي ليس عين ذاته ولاغيرها وتوضيح ذلك انهم لم يريدوا بالتسمية اللفظ وبالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله ثم ان ابن فورك و من يوافقه اعتبروا المدلول المطابقي و ارادوا بالمسمى ما وضع الاسم بازائه فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى ٭ والبعض اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم و اخذ المدلول اعم من المطابقي و اعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة نزعم ان مدلول الخالق الخلق و انه غير ذات الخالق بناء على ما تقرر من ان صفات الافعال غير الموصوف و ان الصفات التي لا عينه ولا غيره هي التي يمتنع انفكاكها عن موصوفها ثم ان الاشعري اراد بالمسمى ما يطلق عليه الاسم اعني الذات و اعتبر المدلول المطابقي و حكم بغيرية هذا المدلول او بكونه لا هو ولا غير باعتبار المدلول التضمني وذهب المعتزلة الى ان الاسم هو التسمية ووافقهم على ذلك بعض المتاخرين من اصحابنا وذهب الاستاد

ابو نصر بن ايوب الى ان لفظ الاسم مشترك بين التسمية و المسمى فيطلق على كل منهما و يفهم المقصود بحسب القرائن * و لا يخفى عليك ان النزاع على قول ابي نصر في لفظ ا س م و انها تطلق على الالفاظ فيكون الاسم عين التسمية بالمعنى المذكور اي القول الدال لا بمعنى فعل الواضع و هو وضع الاسم للمعنى او تطلق على مدلولاتها فيكون عين المسمى و كلا الاستعمالين ثابت كما في قولك الاسماء و الافعال و الحروف و قوله تعالى تبارك اسم ربك اي مسماه و قول لبيد اسم السلام عليكما * و قال الامام الرازي المشهور عن اصحابنا ان الاسم هو المسمى و عن المعتزلة انه التسمية و عن الغزالي انه مغاير لهما لان النسبة و طرفيها مغايرة قطعا و الناس قد طولوا في هذه المسئلة و هو عندي فضول لان الاسم هو اللفظ المخصوص و المسمى ما وضع ذلك اللفظ بازائه فنقول الاسم قد يكون غير المسمى فان لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار و قد يكون عينه فان لفظ الاسم اسم للفظ دال على معنى مجرد عن الزمان و من جملة تلك الالفاظ لفظ الاسم فيكون لفظ الاسم اسما لنفسه فاتحد ههنا الاسم و المسمى قال فهذا ما عندي هذا كله خلاصة ما في شرح المواقف و الچلپي و ما في تعليقات جدّي رحمة الله عليه عليه

* التقسيم * اعلم ان الاسم الذي يطلق على الشيء اما ان يؤخذ من الذات بان يكون المسمى به ذات الشيء و حقيقته من حيث هي او من جزئها او من وصفها الخارجي او من الفعل الصادر عنه ثم انظر أيها يمكن في حق الله تعالى فالمأخوذ من الوصف الخارجي الداخل في مفهوم الاسم فجائز في حقه تعالى سواء كان الوصف حقيقيا كالعليم او اضافيا كالماجد بمعنى العالي او سلبيا كالقدوس و كذا المأخوذ من الفعل كالخالق و اما المأخوذ من الجزء كالجسم للانسان فمحال لانتفاء التركيب في ذاته فلا يتصور له جزء حتى يطلق عليه اسمه اما المأخوذ من الذات فمن ذهب الى جواز تعقل ذاته جوّز ان يكون له اسم بازاء حقيقته المخصوصة و من ذهب الى امتناع تعقلها لم يجوز لان وضع الاسم لمعنى فرع تعقله و وسيلة الى تفهيمه فاذا لم يمكن ان يعقل و يفهم فلا يتصور اسم بازائه * و فيه بحث لان الخلاف في تعقل كنه ذاته و وضع الاسم لا يتوقف عليه اذ يجوز ان يعقل ذات مّا بوجه مّا و يوضع الاسم لخصوصية و يقصد تفهيمها باعتبار مّا لا بكنهها و يكون ذلك الوجه مصححا للوضع و خارجا عن مفهوم الاسم كما في لفظ الله فانه اسم علم له موضوع لذاته من غير اعتبار معنى فيه كذا في شرح المواقف * و في شرح القصيدة الفارضية في علم التصوف الاسماء تنقسم باعتبار الذات و الصفات و الافعال الى الذاتية كالله و الصفاتية كالعليم و الافعالية كالخالق و تنحصر باعتبار الانس و الهيبة عند مطالعتها في الجمالية كاللطيف و الجلالية كالقهار و الصفات تنقسم باعتبار استقلال الذات بها الى ذاتية و هي سبعة العلم و الحيوة و الارادة و القدرة و السمع و البصر و الكلام و باعتبار تعلقها بالخلق الى افعالية و هي ماعدا السبعة و لكل مخلوق سوى الانسان حظ من بعض الاسماء دون الكل كحظ الملائكة من اسم السبوح و القدوس و لذا قالوا نحن نسبح

بحمدك و نقدس لك وحظ الشيطان من اسم الجبار و المتكبر و لذلك عصى و استكبر و اختص الانسان بالحظ من جميعها و لذلك اطاع تارة و عصى اخرى و قوله تعالى و علم آدم الاسماء كلها اي ركب في فطرته من كل اسم من اسمائه لطيفة وهيّأه بتلك اللطائف للتحقق بكل الاسماء الجلالية و الجمالية و عبّر عنهما بيديه فقال للابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي و كلما سواه مخلوق بيد واحدة لانه اما مظهر صفة الجمال كملائكة الرحمة او الجلال كملائكة العذاب و علامة المتحقق باسم من اسماء الله ان يجد معناه في نفسه كالمتحقق باسم الحق علامته ان لا يتغير بشيء كما لم يتغير الحلاج عند قتله تصديقا لتحققه بهذا الاسم انتهى * وفي الانسان الكامل قال المحققون اسماء الله تعالى على قسمين يعني الاسماء التي تفيد في نفسها وصفا فهي عند النحاة اسماء لغوية القسم الاول هي الذاتية كالاحد و الواحد و الفرد و الصمد و العظيم و الحي و العزيز و الكبير و المتعال و اشباه ذلك القسم الثاني هي الصفاتية كالعليم و القادر ولو كانت من الاسماء النفسية و كالمعطي و الخلّاق ولو كانت من الافعالية انتهى * فايدة * اعلم ان تسميته تعالى بالاسماء توقيفية اى يتوقف اطلاقها على الاذن فيه و ليس الكلام في اسماء الاعلام الموضوعة في اللغات انما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات و الافعال فذهب المعتزلة و الكرامية الى انها اذ ادل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية او سلبية جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك الاطلاق اذن شرعي اولا و كذا الحال في الافعال * و قال القاضي ابوبكر من اصحابنا كل لفظ دل على معنى ثابت لله تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف اذا لم يكن اطلاقه موهما لما لا يليق بكبريائه و لذا لم يجز ان يطلق عليه لفظ العارف لان المعرفة قد يراد بها علم تسبقه غفلة و كذا لفظ الفقيه و العاقل و الفطن و الطبيب ونحو ذلك و قد يقال لابد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق بلا توقيف * وذهب الشيخ و متابعوه الى انه لابد من التوقيف وهو المختار وذلك للاحتياط فلا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ ادراكنا بل لابد من الاستناد الى اذن الشرع * فان قلت من الاوصاف ما يمتنع اطلاقه عليه تعالى مع ورود الشرع بها كالماكر و المهزي و غيرهما * اجيب بانه لايكفي في الاذن مجرد وقوعها في الكتاب او السنة بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام بل يجب ان يخلو عن نوع تعظيم و رعاية ادب كذا في شرح المواقف و حواشيه * و الاسم عند اهل الجفر يطلق على سطر التكسير ويسمى ايضا بالزمام و الحصة و البرج كذا في بعض الرسائل * و عند المنطقيين يطلق على لفظ مفرد يصح ان يخبر به وحده عن شيء و يقابله الكلمة و الاداة و يجيء في لفظ المفرد في فصل الدال من باب الفاء * و عند النحاة يطلق على خمسة معان على ما في المنتخب حيث قال اسم بالكسر و الضم نشان و علامت چيزى و باصطلاح نحوي اسم را بر پنج معنى اطلاق كنند اول نام مقابل لقب و كنيت باشد دوم لفظى كه معنى صفتى نداشته باشد و باين معنى مقابل صفة باشد سيوم لفظى كه معنى ظرف نداشته باشد

و باين معني مقابل ظرف باشد چهارم لفظي كه بمعني حاصل مصدر باشد و آن را در برابر مصدر استعمال كنند و پنجم كلمهٔ كه بى انضمام كلمهٔ ديگر بر معني دلالت كند و بريكى از زمان ماضي وحال و استقبال دلالت نكند و باين معني مقابل فعل و حرف باشد انتهى • اما المعنى الاول فيجيئ تحقيقه في لفظ العلم و يطلق ايضا مرادفا للعلم كما يجيئ هناك ايضا و اما المعنى الثاني فقد صرح به في شروح الكافية في باب منع الصرف في بحث الالف و النون المزيدتين و اما المعنى الثالث فقد صرحوا به ايضا هناك و ايضا وقع في الضوء الظروف بعضها لازم الظرفية فيكون منصوبا ابدا نحو عند و سوى و بعضها يستعمل اسما و ظرفا كالجهات الست انتهى • و في العباب و يستعمل اذا اسما صريحا مجردا عن معنى الظرفية ايضا و يصير اسما مرفوع المحل بالابتداء او مجروره او منصوبه لا بالظرفية نحو اذا يقوم زيد اذا يقعد عمراى وقت قيام زيد وقت قعود عمر فاذا هنا مبتدأ وخبر انتهى • فالاسم حينئذ مقابل للظرف بمعنى المفعول فيه و اما المعنى الرابع فقد ذكر في تيسير القاري شرح صحيح البخاري في باب الاحتكار قال احتكار خريدن غله است در ارزاني تا فروخته شود در گراني و حكرة اسم است مر اين فعل را و ايضا في جامع الرموز الشبهة اسم من الاشتباه و في الصراح شبهه پوشيدگي كار اشتباه پوشيده شدن كار ثم اقول قال في بحر المعاني في تفسير قوله تعالى فاتقوا النار التي و قودها الناس و الحجارة الوقود بفتح الواو اسم لما يوقد به النار و هو الحطب و بالضم مصدر بمعنى الالتهاب انتهى وهكذا في البيضاوي وهذا صريح في ان الاسم قد يستعمل بمعنى الاسم الذي لا يكون مصدرا سواء كان بمعنى الحاصل بالمصدر او لم يكن اذ لاخفاء في عدم كون الوقود ههنا بمعنى الحاصل بالمصدر فينتقض الحصر في المعاني الخمسة حينئذ لخروج هذا المعنى من الحصر و اما المعنى الخامس فشائع و تحقيقه انهم قالوا الكلمة ثلثة اقسام لانها اما ان تستقل بالمفهومية اولا الثاني الحرف و الاول اما ان تدل بهيئتها على احد الازمنة الثلثة اولا الثاني الاسم و الاول الفعل فالاسم مادل على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلثة و الفعل ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة و الحرف مادل على معنى في غيره و الضمير في قولهم في نفسه في كلا التعريفين اما راجع الى ما و المعنى مادل على معنى كائن في نفس مادل اي الكلمة و المراد بكون المعنى في نفس الكلمة دلالتها عليه من غير حاجة الى ضم كلمة أخرى اليها لاستقلاله بالمفهومية و اما راجع الى المعنى و حينئذ يكون المراد بكون المعنى في نفسه استقلاله بالمفهومية و عدم احتياجه في الانفهام الى كلمة اخرى فمرجع التوجيهين الى امر واحد و هو استقلال الكلمة بالمفهومية اي بمفهومية المعنى منه و كذا الحال في قولهم في غيره في تعريف الحرف يعني ان الضمير اما عائد الى ما فيكون المعنى الحرف ما دل على معنى كائن في غير ما دل اي الكلمة لا في نفسه وحاصله انه لا يدل بنفسه بل بانضمام كلمة أخرى اليها و اما الى

المعنى فيكون المعنى الحرف مادل على معنى في غيره لا في نفسه بمعنى انه غير تام في نفسه اى لايحصل ذلك المعنى من اللفظ الا بانضمام شيء اليه فمرجع هذين التوجهين الى امر واحد ايضا و هو ان لايستقل بالمفهومية ثم المعنى قديكون افراديا هو مدلول اللفظ بانفراده و قد يكون تركيبيا يحصل منه عند التركيب فيضاف ايضا الى اللفظ و ان كان معنى اللفظ عند الاطلاق هو الافرادي و يشترك الاسم و الفعل والحرف في ان معانيها التركيبية لا تحصل الا بذكر ما يتعلق به من اجزاء الكلام ككون الاسم فاعلا و كون الفعل مسندا مثلا مشروط بذكر متعلقه بخلاف الحرف فان معناه الافرادي ايضا لا يحصل بدون ذكر المتعلق * و تحقيق ذلك ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته و انت اذا نظرت فى المرآة و شاهدت صورة فيها فلك هناك حالتان احدهما ان تكون متوجها الى تلك الصورة مشاهدا اياها قصدا جاعلا للمرآة حينئذ آلة في مشاهدتها و لا شك ان المرآة حينئذ مبصرة في هذه الحالة لكنها ليست بحيث تقدر بابصارها على هذا الوجه ان تحكم عليها و تلتفت الى احوالها و الثانية ان تتوجه الى المرآة نفسها و تلاحظها قصدا فتكون صالحة لان تحكم عليها و حينئذ تكون الصورة مشاهدة تبعا غير ملتفت اليها فظهر ان فى المبصرات ما يكون تارة مبصرا بالذات و اخرى آلة لابصار الغير و استوضح ذلك من قولك قام زيد * و نسبة القيام الى زيد اذ لا شك انك مدرك فيهما نسبة القيام الى زيد الا انها فى الاول مدركة من حيث انها حالة بين زيد و القيام و آلة لتعرف حالهما فكانها مرآة تشاهدهما بها مرتبطا احدهما بالآخر و لهذا لا يمكنك ان تحكم عليها او بها مادامت مدركة على هذا الوجه و فى الثاني مدركة بالقصد ملحوظة في ذاتها بحيث يمكنك ان تحكم عليها وبها فعلى الوجه الاول معنى غيرمستقل بالمفهومية و على الثاني معنى مستقل بها و كما يحتاج الى التعبير عن المعاني الملحوظة بالذات المستقلة بالمفهومية يحتاج الى التعبير عن المعانى الملحوظة بالغير التي لا تستقل بالمفهومية * اذا تمهد هذا فاعلم ان الابتداء مثلا معنى هو حالة لغيره و متعلق به فاذا لا خطه العقل قصدا و بالذات كان معنى مستقلا بنفسه ملحوظا في ذاته صالحا لان يحكم عليه و به و يلزمه ادراك متعلقه اجمالا وتبعا و هو بهذا الاعتبار مدلول لفظ الابتداء و لك بعدملاحظته على هذا الوجه ان تقيده بمتعلق مخصوص فتقول مثلا ابتداء سير البصرة و لا يخرجه ذلك عن الاستقلال و صلاحية الحكم عليه وبه و على هذا القياس الاسماء اللازمة الاضافة كذو و الو و فوق و تحت و اذا لا خطه العقل من حيث هو حالة بين السير والبصرة وجعله آلة لتعرف حالهما كان معنى غير مستقل بنفسه و لايصلح ان يكون محكوما عليه و لا محكوما به و هو بهذا الاعتبار مدلول لفظ من * و هذا معنى ما قيل ان الحرف وضع باعتبارمعنى عام و هو نوع من النسبة كالابتداء مثلا لكل ابتداء مخصوص معين النسبة لا تتعين الا بالمنسوب اليه فما لم يذكر متعلق الحرف لايتحصل فرد من ذلك النوع هو مدلول الحرف لا فى العقل و هو الظاهر و لا فى الخارج لان مدلول الحرف فرد مخصوص من ذلك النوع

اعني ما هو آلة لملاحظة طرفيه و لا شك ان تحقق هذا الفرد في الخارج يتوقف على ذكر المتعلق و ما قيل الحرف ما يوجد معناه في غيره و انه لايدل على معنى باعتباره في نفسه بل باعتباره في متعلقه فقد اتضح ان ذكر المتعلق للحرف انما وجب ليتحصل معناه في الذهن اذ لا يمكن ادراكه الا بادراك متعلقه اذ هو آلة لملاحظته فعدم استقلال الحرف بالمفهومية انما هو لقصور و نقصان في معناه لا لما قيل من ان الواضع اشترط في دلالته على معناه الافرادي ذكر متعلقه اذ لا طائل تحته لان هذا القائل ان اعترف بان معاني الحروف هي النسب المخصوصة على الوجه الذي قررناه فلا معنى لاشتراط الواضع حينئذ لان ذكر المتعلق امر ضروري اذ لا يعقل معنى الحرف الا به و ان زعم ان معنى لفظة من هو معنى الابتداء بعينه الا ان الواضع اشترط في دلالة من عليه ذكر المتعلق و لم يشترط ذلك في دلالة لفظ الابتداء عليه فصارت لفظة من ناقصة الدلالة على معناها غير مستقلة بالمفهومية لنقصان فيها فزعمه هذا باطل اما اولا فلان هذا الاشتراط لا يتصور له فائدة اصلا بخلاف اشتراط القرينة في الدلالة على المعنى المجازي و اما ثانيا فلان الدليل على هذا الاشتراط ليس نص الواضع عليه كما توهم لان في ذلك الدعوى خروج عن الانصاف بل هو التزام ذكر المتعلق في الاستعمال على ما يشهد به الاستقراء و ذلك مشترك بين الحروف و الاسماء اللازمة الاضافة * و الجواب عن ذلك بان ذكر المتعلق في الحرف لتتميم الدلالة و في تلك الاسماء لتحصيل الغاية مثلا كلمة ذو موضوعة بمعنى الصاحب و يفهم منها هذا المعنى عند الاطلاق لكنها انما وضعت له ليتوصل بها الى جعل اسماء الاجناس صفة للمعارف او للنكرات فتحصيل هذه الغاية هو الذي اوجب ذكر متعلقها فلو لم يذكر لم تحصل الغاية عند اطلاقه بدون ذكر متعلقه تحكم بحث و اما ثالثا فلانه يلزم حينئذ ان يكون معنى من مستقلا في نفسه صالحا لان يحكم عليه و به الا انه لاينفهم منها وحدها فاذا ضم اليها مايتم دلالتها وجب ان يصح الحكم عليه و به و ذلك مما لا يقول به من له ادنى معرفة باللغة و احوالها * و قيل الحرف مادل على معنى ثابت في لفظ غيره فاللام في قولنا الرجل مثلا يدل بنفسه على التعريف الذي في الرجل * وفيه بحث لانه ان اريد بثبوت معنى الحرف في لفظ غيره ان معناه مفهوم بواسطة لفظ الغير اي بذكر متعلقه فهذا بعينه ما قررناه سابقا و ان اريد به انه يشترط في انفهام المعنى منه لفظ الغير بحسب الوضع ففيه مامر و ان اريد به ان معناه قائم بلفظ الغير فهو ظاهر البطلان و كذا ان اريد به قيامه بمعنى غيره قياما حقيقيا و لانه يلزم حينئذ ان يكون مثل السواد و غيره من الاعراض حروفا لدلالتها على معان قائمة بمعاني الفاظ غيرها و ان اريد به تعلقه بمعنى الغير لزم ان يكون لفظ الاستفهام و ما يشبهه من الالفاظ الدالة على معان متعلقة بمعاني غيرها حروفا و كل ذلك فاسد * وقيل الحرف ليس له معنى في نفسه بل هو علاقة لحصول معنى في لفظ آخر و ان في قولك في الدار علامة لحصول معنى الظرفية في الدار و من في قولك خرجت من البصرة علامة لحصول

معنى الابتداء في البصرة و على هذا نقس سائر الحروف و هذا ظاهر البطلان * ثم الاسم و الفعل يشتركان في كونهما مستقلين بالمفهومية الا انهما يفترقان في ان الاسم يصلح لان يقع مسندا و مسندا اليه و الفعل لا يقع الا مسندا فان الفعل ما عدا الافعال الناقصة كضرب مثلا يدل على معنى في نفسه مستقل بالمفهومية و هو الحدث و على معنى غير مستقل هو النسبة الحكمية الملحوظة من حيث انها حالة بين طرفيها و آلة لتعرف حالهما مرتبطا احدهما بالآخر ولما كانت هذه النسبة التي هي جزء مدلول الفعل لا تتحصل الا بالفاعل وجب ذكره كما وجب ذكر متعلق الحرف فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة ضرب موضوعة وضعا عاما لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل بخصوصها الا ان الحرف لما لم يدل الا على معنى غير مستقل بالمفهومية لم يقع محكوما عليه و لا محكوما به اذ لابد في كل منهما ان يكون ملحوظا بالذات ليتمكن من اعتبار النسبة بينه وبين غيره واحتاج الى ذكر المتعلق رعاية لمحاذات الافعال بالصور الذهنية و الفعل لما اعتبر فيه و ضم اليه انتسابه الى غيره نسبة تامة من حيث انها حالة بينهما و جب ذكر الفاعل لتلك المحاذاة ووجب ايضا ان يكون مسندا باعتبار الحدث اذ قد اعتبر ذلك في مفهومه وضعا و لا يمكن جعل ذلك الحدث مسندا اليه لانه على خلاف وضعه واما مجموع معناه المركب من الحدث و النسبة المخصوصة فهو غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح ان يقع محكوما به فضلا عن ان يقع محكوما عليه كما يشهده التأمل الصادق و اما الاسم فلما كان موضوعا لمعنى مستقل و لم تعتبر معه نسبة تامة لا على انه منسوب الى غيره و لا بالعكس صح الحكم عليه و به * فان قلت كما ان الفعل يدل على حدث و نسبة الى فاعل على ما قررته كذلك اسم الفاعل يدل على حدث ونسبة الى ذات فلمَ يصح كون اسم الفاعل محكوما عليه دون الفعل * قلت لان المعتبر في اسم الفاعل ذات مّا من حيث نسب اليه الحدث فالذات المبهمة ملحوظة بالذات و كذلك الحدث و اما النسبة فهي ملحوظة لا بالذات الا انها تقييدية غير تامة و لا مقصودة اصلية من العبارة تقيدت بها الذات المبهمة و صار المجموع كشيء واحد فجازان يلاحظ فيه تارة جانب الذات اصالة فيجعل محكوما عليه وتارة جانب الوصف اى الحدث اصالة فيجعل محكوما به و اما النسبة التي فيه فلا تصلح للحكم عليها و لا بها لا وحدها و لا مع غيرها لعدم استقلالها و المعتبر في الفعل نسبة تامة تقتضي انفرادها مع طرفيها من غيرها وعدم ارتباطها به وتلك النسبة هي المقصودة الاصلية من العبارة فلا يتصور ان يجري في الفعل ماجرى في اسم الفاعل بل يتعين له وقوعه مسندا باعتبار جزء معناه الذي هو الحدث * فان قلت قد حكموا بان الجملة الفعلية في زيد قام ابوه محكوما بها * قلت في هذا الكلام يتصور حكمان احدهما الحكم بان ابا زيد قايم و الثاني ان زيدا قائم الاب ولا شك ان هذين الحكمين ليسا بمفهومين منه صريحا بل احدهما مقصود و الآخر تبع فان قصد الاول لم يكن زيد بحسب المعنى محكوما عليه بل هو قيد يتعين

به المحكوم عليه و ان قصد الثاني كما هو الظاهر فلا حكم صريحا بين القيام و الاب بل الاب قيد للمسند الذي هو القيام اذ به يتم مسندا الى زيد الا ترى انك لو قلت قام ابو زيد وا وقعت النسبة بينهما لم يرتبط بغيره اصلا فلو كان معنى قام ابوه ذلك القيام لم يرتبط بزيد قطعا فلم يقع خبرا و من ثم تسمع النحاة يقولون قام ابوه جملة و ليس بكلام و ذلك لتجريده عن ايقاع النسبة بين طرفيه بقرينة ذكر زيد مقدما و ايراد ضميره فانها دالة على الارتباط الذي يستحيل وجوده مع الايقاع و هذا الذي ذكر من التحقيق هو المستفاد من حواشي العضدي و مما ذكره السيد الشريف في حاشية المطول في بحث الاستعارة التبعية * ثم انه لما عرف اشتراك الاسم و الفعل في الاستقلال بالمفهومية فلا بد من مميز بينهما فزيد قيد عدم الاقتران باحد الازمنة الثلثة في حد الاسم احترازا عن الفعل و لا يخرج من الحد لفظ امس و غد و الصبوح و الغبوق و نحو ذلك لان معانيها الزمان لا شيئ آخر يقترن بالزمان كما في الفعل* ثم المراد بعدم الاقتران ان يكون بحسب الوضع الاول فدخل فيه اسماء الافعال لانها جميعا اما منقولة عن المصادر الاصلية سواء كان النقل صريحا نحو رويد فانه قد يستعمل مصدرا ايضا او غير صريح نحو هيهات فانه و ان لم يستعمل مصدرا الا انه على وزن قوقاة مصدر قوقى او عن المصادر التي كانت في الاصل اصواتا نحوصه او عن الظرف او الجار و المجرور نحو امامك زيد و عليك زيد فليس شيئ منها دالة على احد الازمنة الثلثة بحسب الوضع الاول * و خرج عنه الافعال المنسلخة عن الزمان و هي الافعال الجوامد كنعم وبئس و عسى و كاد لاقتران معناها بالزمان بحسب الوضع الاول و كذا الافعال المنسلخة عن الحدث كالافعال الناقصة لانها تامات في اصل الوضع منسلخات عن الحدث كما صرح به بعض المحققين في الفوائد الغياثية * و خرج عنه المضارع ايضا فانه بتقدير الاشتراك بين الحال و الاستقبال لا يدل الا على زمان واحد فان تعدد الوضع معتبر في المشترك و يعلم من هذا فوائد القيود في تعريف الفعل *

[**الاسم المتمكن** ما تغير آخره بتغير العوامل في اوله و لم يشابه مبني الاصل اعني الماضي و الامر بغير اللام و الحرف و يرادفه الاسم المعرب هكذا في الجرجاني *]

[**الاسم التام** و هو الاسم الذي ينصب لتمامه اي لاستغنائه عن الاضافة و تمامه باربعة اشياء بالتنوين و الاضافة و نوني التثنية و الجمع هكذا في الجرجاني *]

[**الاسم المنسوب** و هو الاسم الملحق بآخره ياء مشددة مكسورة ماقبلها علامة للنسبة اليه كما الحقت التاء علامة للتانيث كالبصري و الهاشمي هكذا في الجرجاني *]

ذو الاسمين هو المقدار المركب و هو ما يعبر عنه باسمين كخمسة و جذر ثمانية و الخطوط المركبة على ستة اقسام لان كلا من قسميها اما اصم او احدهما و الآخر المنطق سواء كان المنطق اكبر من الاصم او اصغر اذ لا يجوز تساويهما و الا لما وقع التركيب و كل واحد من هذه الاقسام الثلثة على وجهين لانه اما

ان يكون مربع الخط الاطول زايدا على مربع الخط الاصغر بمربع يكون ضلعه اي جذره مشاركا في الطول للقسم الاطول او مباينا له والمشاركة افضل من المباينة و المنطق من الاصم و المنطق الاطول من المنطق الاصغر فالقسم الاول و هو الجامع لجميع وجوه الفضل يسمى ذا الاسمين الاول و هو كل خط مركب من منطق اطول واصم اصغر و يزيد مربع الاطول على مربع الاصغر بمربع يشارك ضلعه الاطول مثل ثلثة و جذر خمسة و اربعة و جذر اثني عشر و القسم الثاني و هو الذي يليه في القوة بان يكون المنطق اصغر و الاصم اطول و المشاركة على ما ذكرنا يسمى ذا الاسمين الثاني مثل ست وجذر ثمانية و اربعين و القسم الثالث و هو الذي يلي هذا في القوة بان يكون الخطان جميعا اصمين و المشاركة باقية يسمى ذا الاسمين الثالث مثل جذر ستة وجذر ثمانية و القسم الرابع و هو ما كان منطقه اطول من الاصم مع عدم بقاء المشاركة المذكورة بان يكون مربع الاطول يزيد على مربع الاصغر بمربع يباين ضلعه الخط الاطول مثل ثلثة و جذر سبعة يسمى بذي الاسمين الرابع والقسم الخامس و هو ما كان اصمه اطول من المنطق مع عدم المشاركة المذكورة مثل ثلثة و جذر عشرة يسمى بذي الاسمين الخامس و القسم السادس و هو ما كان القسمان فيه اصمين مع عدم بقاء المشاركة المذكورة يسمى بذي الاسمين السادس مثل جذر خمسة و جذر ستة * اعلم ان جذر ذي الاسمين الاول يسمى ذي الاسمين المرسل و جذر ذي الاسمين الثاني يسمى ذي المتوسطين الاول و جذر ذي الاسمين الثالث يسمى ذي المتوسطين الثاني وجذر ذي الاسمين الرابع يسمى بالاعظم و جذر ذي الاسمين الخامس يسمى بالقوي على منطق ومتوسط وجذر ذي الاسمين السادس يسمى بالقوي على المتوسطين * اعلم ايضا ان كلا من ذوات الاسمين الستة متى ضرب في مثله كان الحاصل ذا الاسمين الاول و اذا ضرب من عدد صحيح او كسر او مختلط فان الحاصل في ذلك هو ذو الاسمين في جذر الاول و مرتبته كمرتبته اعني ان كان في المرتبة الاولى فالحاصل كذلك و ان كان فيما بعدها من المراتب فكذلك الحاصل وانما كان كذلك لانه يصير مشاركا له و المشارك للشيء في حده و مرتبته هذا كله خلاصة ما في حواشي تحرير اقليدس و طريق تحصيل الاقسام الست و جذورها مذكورة فيها *

اسم ان و اخواتها عند النحاة هو المسند اليه من معموليها و انما قيل من معموليها لئلا يرد عليه ان الذي ابوه قايم زيد فان ابوه مسند اليه بعد دخولها و ليس باسم لانه ليس من معموليها و على هذا القياس اسم كان و اخواته و اسم ما و لا المشبهتين بليس و اسم عسى و اخواته و غير ذلك هكذا في الوافي و حواشيه *

اسم الجنس هو عند النحاة ما وقع في كل تركيب على شيء وعلى كل مشارك له في الحقيقة على سبيل البدل او الشمول اسم عين كان كصرد او معنى كهدى جامدا كان او مشتقا ومنه اسماء العدد و هو اعم مطلقا من النكرة لانه قد يكون نكرة كرجل و قد يكون معرفة كالرجل و النكرة لا تكون الا اسم جنس

و من وجه من المعرفة لصدقهما على الرجل و صدق اسم الجنس فقط على رجل و صدق المعرفة فقط على زيد و الضمائر و المبهمات لانها في كل تركيب يقع على معين لخصوص الموضوع له فيها و قولهم على كل مشارك الخ احتراز عن العلم المشترك فانه لا يقع على شيء و على كل مشارك له في الحقيقة هكذا يستفاد من الارشاد وحواشيه وقولنا على سبيل البدل او الشمول اشارة الى ان من اسم الجنس ما يتناول المشاركات في الحقيقة على سبيل البدل كرجل و امرأة فانه يدل على افراده لا دفعة بل دفعات على سبيل البدل كما في العضدي في بحث العام و منه ما يتناولها على سبيل الشمول و الاجتماع كالتمر فانه يطلق على الواحد و الكثير * و يقرب من هذا ما وقع في حاشية حاشية الفوائد الضيائية للمولوي عبد الحكيم في بحث العدل المراد من اسم الجنس ما يقابل العلم وهو ما دل على معنى كلي سواء كان اسم عين كصرد او معنى كهدى انتهى * اعلم انه اختلف في وضع اسم الجنس فقيل هو موضوع للمهية من حيث هي و قيل هو موضوع للمهية مع وحدة لا بعينها و تسمى فردا منتشرا و رجح المحقق التفتازاني الثاني ورده السيد السند بانه حينئذ يلزم ان يكون اسم الجنس المعرف بلام العهد الذهني مجازا و قد جعلوه حقيقة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الافرادي * و فيه بعد و يعارضه انه لو كان اسم الجنس موضوعا للحقيقة لكان المعرف بلام العهد مجازا في الحصة المعينة او موضوعا بالوضع التركيبي على خلاف الوضع الافرادي والاول باطل والثاني بعيد كذا في الاطول في بيان فائدة تعريف المسند اليه * و هذا التعريف شامل للمذهبين قال السيد السند في حاشية المطول قولهم رجل لكل فرد من افراد الرجال بحسب الوضع ليس معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على خصوصية اي فرد كان بل معناه انه بحسب وضعه يصلح ان يطلق على معنى كلي هو المهية من حيث هي او الفرد المنتشر على اختلاف الرايين * واعلم ان اسماء الاجناس اكثر ما يستعمل في التراكيب لبيان النسب و الاحكام ولما كان اكثر الاحكام المستعملة في العرف واللغة جاريا على المهيات من حيث انها في ضمن فرد منها لا عليها من حيث هي فهم بقرينة تلك الاحكام مع اسماء الاجناس في تلك التراكيب معنى الوحدة و صار اسم الجنس اذا اطلق وحده يتبادر منه الفرد الى الذهن لالف النفس بملاحظته مع ذلك الاسم كانه دال على معنى الوحدة * ثم الفرق بين اسم الجنس و علم الجنس عند من يقول بوضعه للماهية مع الوحدة ان اطلاق اسم الجنس على الواحد على اصل وضعه بخلاف علم الجنس فانه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن فاذا اطلقته على الواحد فانما اردت الحقيقة و لزم من اطلاقه على الحقيقة باعتبار الوجود التعدد ضمنا و اما من يقول بوضعه للمهية من حيث هي فعنده كل من اسم الجنس و علمه موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن وانما افترقا من حيث ان علم الجنس يدل بجوهره على كون تلك الحقيقة معلومة للمخاطب معهودة عنده كما ان الاعلام الشخصية تدل بجواهرها على كون الاشخاص معهودة له

و اما اسم الجنس فلا يدل على ذلك بجوهره بل بالآلة اى آلة التعريف ان وجدت انتهى * المفهوم من التفسير الكبير في بيان تفسير التعوذ ان اسم الجنس موضوع للماهية وعلم الجنس موضوع لافرادها المعينة على سبيل الاشتراك اللفظي حيث قال اذا قال الواضع وضعت لفظ اسامة لافادة ذات كلواحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم الجنس و اذا قال وضعت لفظ الاسد لافادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيها دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس انتهى كلامه * و قد يطلق اسم الجنس ويراد به النكرة صرح به فى الفوائد الضيائية في بحث حذف حرف النداء و الظاهر ان هذا هو المراد مما وقع في حاشية الجمال على المطول من ان اسم الجنس قد يطلق على ما يصح دخول اللام عليه و قال ايضا و قد يطلق على القليل و الكثير كالماء و الخل على ما ذكر في باب التمييز انتهى * و في شروح الكافية اسم الجنس يراد به ههنا اي في باب التمييز لفظ مجرد عن التاء واقع على القليل و الكثير كالماء و الزيت و التمر و الجلوس بخلاف رجل و فرس و تمرة و المراد بالتاء تاء الوحدة الفارقة بين الواحد و الجنس فلا ينافي غير تاء الوحدة كون الكلمة اسم جنس شاملا للقليل و الكثير فالجلسة بالفتح و الكسر اسم جنس * وفى الفوائد الضيائية اسم الجنس ههنا ما تشابه اجزاؤه و يقع مجردا عن التاء على القليل و الكثير كالماء و التمر و الزيت و الضرب بخلاف رجل وفرس * قال المولوي عصام الدين في حاشية قوله تشابه اجزاؤه اي تشابه اجزاؤه في اسم الكل و يشكل بالابوة لانه لا جزء له فالاولى الاقتصار على الوقوع مجردا عن التاء على القليل و الكثير انتهى * و قال المولوي عبد الحكيم ما ذكره الشارح لا يقتضي تجرده عن التاء بل وقوعه حال تجرده عن التاء على القليل والكثير فنحو تمرة وجلسة يكون جنسا انتهى * فانظر ما فى العبارات من التخالف قال السيد السند في حاشية خطبة القطبي * اسم الجنس يقع على القليل و الكثير بخلاف اسم الجمع و الجمع فانهما لا يطلقان على القليل لكن من اسم الجنس مايكون غريقا في معنى الجمع بحيث لا يطلق على الواحد و الاثنين كالكلم فامتياز مثل هذا عن اسم الجمع في غاية الصعوبة و ما يقال ان عدم اطلاق اسم الجمع على القليل بالوضع و الاستعمال و عدم اطلاق اسم الجنس كذلك بالاستعمال فقط فمجرد اعتبار انتهى * تنبيه * المعنى الاول اعم من المعنى الثاني و اما المعنى الثالث و هو ما يدل على القليل و الكثير فبينه و بين المعنيين الاولين عموم من وجه تأمل * اعلم ان اهل البيان قد يريدون باسم الجنس مايكون اسما لمفهوم غير مشخص و لا مشتمل على تعلق معنى بذات فيدخل فيه نحو رجل و اسد و قيام و قعود وتخرج عنه الاسماء المشتقة من الصفات و اسماء الزمان و المكان و الآلة وبهذا المعنى وقع في قولهم المستعار ان كان اسم جنس فالاستعارة اصلية و الا فتبعية ثم اسم الجنس بهذا المعنى يشتمل علم الجنس نحو اسامة

و لا يشتمل الاسماء المشتقة بخلافه بالمعنى النحوي فانه في عرف النحاة لا يشتمل علم الجنس و يشتمل الاسماء المشتقة كذا في الاطول * و يقرب من هذا ما قيل اسم الجنس مادل على نفس الذات الصالحة لان تصدق على كثيرين من غير اعتبار وصف من الاوصاف و يجيئ في بيان الاستعارة الاصلية و التبعية في فصل الراء من باب العين * و قد يطلق اسم الجنس على ما لا يكون صفة و لا علما * في التوضيح الاسم الظاهر ان كان معناه عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة و الا فان تشخص معناه فعلم و الا فاسم الجنس وكل من العلم و اسم الجنس اما مشتقان كحاتم و مقتل اولا كزيد و رجل ثم كل من الصفة و اسم الجنس ان اريد به المسمى بلا قيد فمطلق او معه فمقيد او اشخاصه كلها فعام او بعضها معينا فمعهود او منكرا فنكرة و التوضيح في التلويح و حواشيه *

اسم الاشارة عند النحاة قسم من المعرفة و هو ما وضع لمشار اليه اي لمعنى يشار اليه اشارة حسية بالجوارح و الاعضاء لان الاشارة حقيقة في الاشارة الحسية فلا يرد ضمير الغائب و امثاله فانها للاشارة الى معانيها اشارة ذهنية لا حسية و مثل ذلكم الله ربكم مما ليست الاشارة اليه حسية محمول على التجوز كذا في الفوائد الضيائية [و لا يلزم ان هذا التعريف دوري و لا انه تعريف بما هو اخفى منه او بما هو مثله لانه تعريف لاسم الاشارة الاصطلاحية بلفظ المشار اليه اللغوي المعروف المشهور *] فائدة * اكمل التمييز انما يتصوربا عرف المعارف و هو المضمر المتكلم ثم العلم ثم اسم الاشارة على المذهب المنصور كذا في الاطول و قال السيد السند في شرح المفتاح اسم الاشارة و ان كان بحسب الوضع و الاستعمال متناولا لمتعدد الا انه بسبب اقترانه بالاشارة يفيد اكمل تمييز و تعيين اذ لا يبقى اشتباه اصلا بعد الاشارة التي هي بمنزلة وضع اليد و يمتاز المقصد به عند العقل و الحس بخلاف العلم و المضمر فان المقصد بهما يمتاز عند العقل وحده *

اسم الفعل هو عند النحاة اسم يكون بمعنى الامر او الماضي و لا يرد عليه نحو اف بمعنى اتضجر واوّه بمعنى اتضجع لانهما بمعنى تضجرت و توجعت الا انه عبر عنهما بالمستقبل كما يعبر عن الماضي في بعض الاوقات بالمستقبل لنكتة و ذلك لان اكثر اسماء الافعال وجدت بمعنى الامر و الماضي فحمل ما وجد منه بمعنى المستقبل على انه بمعنى الماضي الا انه عبر عنه بالمستقبل طردا للباب و الذي حملهم على ان قالوا ان هذه الكلمات و امثالها ليست بافعال مع تأديتها معاني الافعال امر لفظي و هو ان صيغها مخالفة لصيغ الافعال و انها لا تتصرف تصرفها الا انها موضوعة لصيغ الافعال على ان يكون رويد مثلا موضوعا لكلمة امهل * قال الرضي ما قيل ان صه مثلا اسم للفظ اسكت الدال على معنى الفعل فهو علم للفظ الفعل لا لمعناه ليس بشيئ اذ العرب القح ربما يقول صه مع انه لم يخطر بباله لفظ اسكت و ربما لم يسمعه اصلا و المتبادر ان يكون هذا بحسب الوضع فلا يرد الضارب امس مثلا نقضا على التعريف * وفيه انه حينئذ يصدق

حد الفعل عليه * و اجيب بانها وضعت اولا اسما و وضعها بمعنى الافعال وضع اعتباري و استعمالي فلم يتناول نحو الضارب امس لعدم هذا الوضع و لم يخرج عن الاسماء لتحقق ذلك الوضع * و قيل اسماء الافعال معدولة عن الفاظ الفعل و هذا ليس بشيئ اذا الاصل في كل معدول عن شيئ ان لا يخرج عن النوع الذي ذلك الشيئ منه فكيف خرج الفعل بالعدل من الفعلية الى الاسمية * فائدة * اختلفوا في اعرابها فقيل انها مرفوعة المحل على الابتداء لسد الفاعل مسد الخبر كما في اقائم الزيدان * و فيه ان معنى الفعل يمنع الابتداء لكون المبتدأ مسندا اليه و الفعل لا يكون مسندا اليه كذا قيل * و اقول لا يلزم ان يكون المبتدأ مسندا اليه كما في اقائم الزيدان فلا يرد البحث المذكور * و قيل انها منصوبة المحل على المصدرية لانها اسماء مصادر الافعال سميت باسماء الافعال قصرا للمسافة * و فيه انه يستدعي تقدير الفعل قبلها فلم تكن حينئذ قائمة مقام الفعل فلم تكن مبنية و الحق انه لا محل لها من الاعراب *

اسم الفاعل هو عند النحاة اسم مشتق لما قام به الفعل بمعنى الحدوث فالاسم جنس يشتمل المشتق كالصفات و اسم الزمان و المكان و الآلة و غير المشتق و بقيد المشتق خرج غير المشتق و قولهم لما قام به الفعل يخرج ما سوى الصفة المشبهة من اسم التفضيل و غيره لان المتبادر بقولهم لما قام به الفعل انه تمام الموضوع له من غير زيادة و لا نقصان فلو ضم الى اصل الفعل معنى آخر كالزيادة فيه و وضع له اسم لا يصدق على ذلك الاسم انه موضوع لما قام به الفعل بل لما قام به الفعل مع زيادة فخرج اسم التفضيل * و البعض اخرج اسم التفضيل بقيد الحدوث وليس كذلك بل هو لاخراج الصفة المشبهة التي وضعها على الاستمرار او مطلق الثبوت على اختلاف الرايين لا على الحدوث الذي معناه تجدد وجوده له و قيامه به مقيدا باحد الازمنة الثلثة * ثم ان لفظ ما عامة لغير العقلاء فدخل فيه الناهق والصهال ونحوهما من صفات غير العقلاء بخلاف ما قيل لمن قام به حيث يخرج هذه عنه الا ان يرتكب التغليب والمراد بالفعل المصدر لان سيبويه يسمى المصدر فعلا و حدثا * وقيل و ينبغي ان يعلم ان المراد بما قام به الفعل ما قام به الفعل مع الفعل و قيامه به اذ اسم الفاعل موضوع للجميع لا لمجرد ما قام به الفعل ولا يرد ما قيل ان هذا القيد اخرج مثل زيد مضارب عمرو او متقرب من فلان و غير ذلك من الاضافيات فان هذه الاحداث نسب لا تقوم باحد المنتسبين معينا دون الآخر لان معنى المضارب ليس المتصف بالضربين بل المتصف بضرب متعلق بشخص يصدر عنه ضرب متعلق بفاعل الضرب الاول و هذا معنى ما قيل باب المفاعلة لحدث مشترك بين اثنين فالمضارب مشتق من مصدر هو المضاربة اي ضرب متعلق بمضروب يصدر عنه ضرب متعلق بضاربه و كذا الحال في امثاله و اما قوله لا يقوم باحد المنتسبين الخ فلا معنى له اذ الحدث لابد ان يقوم بمعين و لا معنى للقيام بشيئ لا على التعيين نعم لا تتعين النسبة الى احدهما معينا بل الواحد منهما يجب ان يكون منسوبا اليه لا على التعيين فقوله هذا

من قبيل اشتباه النسبة بالانتسات ثم بقي ههنا شيئ وهوان صيغ المبالغة على التقريرا لمذكور تخرج من التعريف مع كونها داخلة فيه و لا يبعد ان يلتزم ذلك و يدل عليه ما في الترجمة الشريفية ما حاصله ان صيغة اسم الفاعل من الثلاثي المجرد على وزن فاعل كضارب وقاتل و كل ما اشتق من مصادر الثلاثي لما قام به الفعل لا على هذه الصيغة فهو ليس باسم فاعل بل هو صفة مشبهة او افعل التفضيل او صيغة المبالغة كحسن و احسن و مضراب ولا يخرج من التعريف ثابت و دائم و مستمر ونحو ذلك مما يدل على الدوام و الثبوت و كذا نحو حائض و طالق من الصفات الثابتة بمعنى ذات حيض و طلاق لكونها دالة بحسب اصل الوضع على حدوث الثبوت و الدوام وكذا صفات الله تعالى لكون ثبوتها اتفاقيا باعتبار الموصوف لا وضعيا هكذا يستفاد من شروح الكافية *

اسم المفعول هو عند النحاة اسم مشتق لما وقع عليه الفعل و الاصل فيه اسم المفعول به الذي فعل به اي اوقع عليه الفعل يقال فعلت به الضرب اي اوقعته عليه لكنه حذف الجار فصار الضمير مرفوعا و استتر فقولهم اسم مشتق شامل لجميع المشتقات وقولهم لما وقع عليه الفعل يخرج ما عداه كاسم الفاعل و الصفة المشبهة و اسم التفضيل سواء صيغ لتفضيل الفاعل او المفعول فانه مشتق لموصوف بزيادته على الغير في ذلك الفعل و لا يخرج منه نحو اوجدت ضربا فهو موجد و علمت عدم خروجك فهو معلوم اذ هو جار مجرى الواقع صرح بذلك في العباب و المراد بالوقوع التعلق المعنوي و لو بواسطة حرف جر كما يجيئ في لفظ فعل ما لم يسم فاعله *

اسم التفضيل هو عند النحاة اسم اشتق من فعل لموصوف بزيادة على غيره فقولهم اسم اشتق شامل للمشتقات كلها وقولهم لموصوف يخرج اسماء الزمان و المكان و الآلة لان المراد بالموصوف ذات مبهمة و لا ابهام في تلك الاسماء و المراد بالموصوف اعم اي موصوف قام به الفعل او وقع عليه فيشتمل قسمي اسم التفضيل اعني ما جاء للفاعل و ما جاء للمفعول وقولهم بزيادة على غيره اي غير الموصوف بعد اشتراكهما في اصل الفعل يخرج اسم الفاعل و اسم المفعول و الصفة المشبهة و لا يرد صيغ المبالغة كضراب و ضروب فانها و ان دلت على الزيادة لكن لم يقصد فيها الزيادة على الغير و لا يرد نحو زائد و كامل حيث لم تقصد فيه الزيادة على اصل الفعل اذ لم ترد الزيادة في الزيادة او الكمال و كذا لا يرد اسم الفاعل المبني من باب المغالبة نحو طائل اي زائد في الطول على غيره اذ لم تقصد فيه الزيادة في اصل الغلبة و هذا كله خلاصة ما في شروح الكافية و العباب * فائدة * قد يقصد با فعل التفضيل تجاوز صاحبه و تباعده عن الغير في الفعل لا بمعنى تفضيله بالنسبة اليه بعد المشاركة في اصل الفعل بل بمعنى ان صاحبه متباعد في اصل الفعل متزايد الى كماله قصدا الى تمايزه عنه في اصله مع المبالغة في اتصافه بحيث يفيد عدم وجود اصل الفعل في الغير و وجوده الى كماله فيه على وجه الاختصار

فيحصل كمال التفضيل و هو المعنى الا وضح في الافاعل في صفاته تعالى اذ لم يشاركه احد في اصلها حتى يقصد التفضيل نحو قولنا الله اكبر و امثاله * قيل و بهذا المعنى ورد قوله تعالى حكاية عن يوسف رب السجن احب اليّ مما يدعونني اليه و مثله اكثر من ان يحصى كذا ذكر الچلپي في حاشية المطول في خطبة المتن في شرح قوله اذ به يكشف عن وجوه الاعجاز في نظم القرآن استارها *

السماء هي الفلك الكلي و سماء السموات اسم الفلك الاعظم و سماء الرؤية اسم فلك البروج و يجيئ الكل في فصل الكاف من باب الفاء *

السنة بالفتح و النون المخففة بمعني سال و هو في الاصل سنوة و السن بالكسر و تشديد النون كذلك و هي في عرف العرب ثلثمائة و ستين يوما كما في شرح خلاصة الحساب و تسمى بالسنة العددية ايضا كما في جامع الرموز في بيان احكام العنين و عند المنجمين و اهل الهيئة و غيرهم يطلق بالاشتراك على سنة شمسية و سنة قمرية فالسنة الشمسية عبارة عن اثنى عشر شهرا شمسيا و القمرية عبارة عن اثنى عشر شهرا قمريا و الشهر الشمسي و القمري كل منهما يطلق على حقيقي و وسطي و اصطلاحي و بالقياس اليها يصير كل من السنة الشمسية و القمرية ايضا مطلقا على ثلثة اشياء فالشهر الشمسي الحقيقي عبارة عن مدة قطع الشمس بحركتها الخاصة التقويمية برجا واحدا و مبدؤه وقت حلولها اول ذلك البرج فالمنجمون يشترطون ان تكون الشمس في نصف نهار اول يوم من الشهر في الدرجة الاولى من ذلك البرج سواء انتقلت اليه عند انتصاف النهار او قبله في الليلة المتقدمة عليه او في امسه بعد نصف نهار الامس و لو بدقيقة و اما العامة فلايشترطون ذلك و يأخذون مبادي الشهور الايام التي تكون الشمس فيها في اوائل البروج سواء انتقلت اليها عند انتصاف النهار او قبله او بعده او في الليلة المتقدمة عليه * فالسنة الشمسية الحقيقية عبارة عن زمان مفارقة الشمس جزأ من اجزاء فلك البروج الى ان تعود الى ذلك الجزء فان كان ذلك الجزء الاول الحمل سميت بسنة العالم و ان كان جزء تكون الشمس فيه في وقت ولادة الشخص تسمى بسنة المولود و يؤخذ ابتداء كل شهر من سنة المولود من حلول الشمس جزءا من كل برج يكون بعده من اول ذلك البروج كبعد جزء من البرج الذي كانت الشمس فيه عند الولادة من اول ذلك البرج * ثم ان مدة الشمسي الحقيقي ثلثمائة و خمسة و ستون يوما و خمس ساعات و كسر و هذا الكسر على مقتضى الرصد الايلخاني تسع و اربعون دقيقة و عند بطلميوس خمس و خمسون دقيقة و ثنتا عشر ثانية و عند البتاني ست و اربعون دقيقة و اربع و عشرون ثانية و عند البعض خمسون دقيقة و اربع و عشرون ثانية و عند الحكيم محي الدين المغربي اربعون دقيقة و تلك الساعات الزائدة تسمى ساعات فضل الدور و تقدير فضل الدور بما مر انما هو على تقدير قرب اوج الشمس من نقطة الانقلاب الصيفي و كون مبدأ السنة مأخوذا من زمان حلول الشمس الاعتدال الربيعي و اما اذا اخذ

مبدأها زمان حلولها نقطة اخرى فقد يراد فضل الدور على هذه الاقدار المذكورة و قد ينقص منها كذا يتفاوت بسبب انتقال الاوج * والشهر الشمسي الوسطي عبارة عن مدة حركة الشمس في ثلثين يوما و عشر ساعات و تسعا و عشرين دقيقة و نصف سدس دقيقة و هي نصف سدس مدة السنة الشمسية الوسطية ثم السنة الوسطية و الحقيقية الشمسيتان واحدة اذ دور الوسط و دور التقويم يتمان في زمان واحد و انما التفاوت بين الشهور الشمسية الحقيقية و الوسطية فان الشهر الحقيقي قد يزيد عليه و قد ينقص عنه و قد يساويه و الشهر الشمسي الاصطلاحي ما لا يكون حقيقيا و لا وسطيا بل شيأ آخر وقع عليه الاصطلاح فمبناه على محض الاصطلاح و لا تعتبر فيه حركة الشمس بل مجرد عدد الايام فاهل الروم اصطلحوا على انها ثلثمائة و خمسة وستون يوما و ربع يوم فيأخذون الكسر ربعا تاما و يعتبرون هذا الربع يوما في اربع سنين و يسمون ذلك اليوم بيوم الكبيسة و اهل الفرس في هذا الزمان يتركون الكسر فهي عندهم ثلثمائة وخمسة و ستون يوما بلا كسر وقد سبق تفصيله في لفظ التاريخ في فصل الخاء المعجمة من باب الالف * و الشهر القمري الحقيقي عبارة عن زمان مفارقة القمر الشمس من وضع مخصوص بالنسبة اليها كالاجتماع و الهلال الى ان يعود الى ذلك الوضع و ذلك الوضع عند اهل الشرع و اهل البادية من الاعراب هو الهلال و لذلك يسمى بالشهر الهلالي والسنة الحاصلة من اجتماعها تسمى سنة هلالية وعند حكماء الترك هو الاجتماع الحقيقي الذي مداره على الحركة التقويمية للقمر ولا يخفى ان اقرب اوضاع القمر من الشمس بالادراك هو الهلال فان الاوضاع الأخر من المقابلة و التربيع و غير ذلك لا تدرك الا بحسب التخمين فان القمر يبقى على النور التام قبل المقابلة و بعدها زمانا كثيرا و كذلك غيره من الاوضاع اما وضعه عند دخوله تحت الشعاع و ان كان يشبه الوضع الهلالي في ذلك لكنه فى الوضع الهلالي يشبه الموجود بعد العدم و المولود الخارج من الظلمة فجعله مبدأ اولى * و الشهر القمري الوسطي و يسمى بالحسابي ايضا عبارة عن زمان ما بين الاجتماعين الوسطيين و هو مدة سير القمر بحركته الوسطية و هي تسعة و عشرون يوما و اثنتا عشرة ساعة و اربع و اربعون دقيقة و اذا ضربناها في اثنى عشر حصل ثلثمائة و اربعة و خمسون يوما و ثمان ساعات و ثمان و اربعون دقيقة و هذا الحاصل هو السنة القمرية الوسطية وتسمى بالحسابية ايضا و هذه ناقصة عن السنة الشمسية الحقيقية * والشهر القمري الاصطلاحي هو الذي اعتبر فيه مجرد عدد الايام من غير اعتبار حركة القمر فالمنجمون يأخذون مبدأ السنة القمرية الاصطلاحية اول المحرم و يعتبرون المحرم ثلثين يوما و الصفر تسعة و عشرون يوما و هكذا الى الآخر ويزيدون في كل ثلثين سنة على ذى الحجة يوما احد عشر مرات فيصير ذو الحجة ثلثين يوما احد عشر مرات ويسمون السنة التي زيد فيها على ذى الحجة يوما سنة الكبيسة * قيل الشهر الاصطلاحي هو الشهر الوسطي بعينه الا انه اذا اريد التعبير عن الشهر بالايام اضطروا الى اخذ الشهور كذلك بيان ذلك ان الكسر اذا

جاوز النصف يأخذونه واحدا و كان الكسر الزائد على الايام في الشهر الواحد احدى و ثلثين دقيقة و خمسين ثانية و اذا ضرب ذلك في اربعة و عشرين منحطا حصلت اثنتا عشرة ساعة و اربع و اربعون دقيقة فلما كان الكسر زائدا على نصف يوم اخذوه يوما واحدا و اخذوا الشهر الاول اي المحرم ثلثين يوما و صار الشهر الثاني تسعة و عشرين يوما لذهاب الكسر الزائد بما احتسب في نقصان المحرم و يبقى ضعف فضل الكسر على النصف و هكذا الى الآخر فلو كان الكسر الزائد نصفا فقط و اخذ شهر ثلثين و شهر تسعة و عشرين لم يبق في آخر السنة كسر لكنه زائد على النصف باربع و اربعين دقيقة فاذا ضربت هذه الدقائق في اثنى عشر عدد الشهور و ترفع من الحاصل بكل ستين دقيقة ساعة يحصل ثمان ساعات و ثمان و اربعون دقيقة و هي خمس و سدس من اربعة و عشرين عدد ساعات اليوم بليلته و اقل عدد يخرج منه السدس و الخمس و هو ثلثون فخمسه ستة و سدسه خمسة و مجموعها احد عشر ففي كل سنة يحصل من الساعات الزائدة على الشهور الاثنى عشر احد عشر يوما تاما فاذا صارت الساعات الزائدة اكثر من نصف يوم في سنة يجعل في تلك السنة يوما زائدا ففي السنة الاولى لا يزاد شيئ ان الكسر اقل من النصف و في الثانية يزاد يوم لانه اكثر من النصف و على هذا و قد بينوا ترتيب سني الكبائس برقوم الجمل و قالوا بهزيجوح ا د و ط كبائس العرب فظهر ان مآل الاصطلاحين واحد فتأمل هذا كله هو المستفاد من تصانيف الفاضل عبد العلي البرجندي *

السهو بالفتح و سكون الهاء كالنسيان في اللغة الغفلة و ذهاب القلب الى الغير كما في القاموس و اما عرفا فالسهو قسم من النسيان فانه فقد ان صورة حاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها اي وقت شاء و يسمى هذا ذهولا و سهوا او بحيث لا يتمكن فيها الا بعد تجشم كسب جديد و يسمى نسيانا عند الحكيم كذا في جامع الرموز في كتاب الأيمان و يجيئ ذكره في لفظ النسيان ايضا في فصل الياء من باب النون [و في كليات ابي البقاء السهو هو غفلة القلب عن الشيئ بحيث يتنبه بادنى تنبيه و النسيان غيبة الشيئ عن القلب بحيث يحتاج الى تحصيل جديد * و قال بعضهم السهو زوال الصورة عن القوة المدركة بالحس المشترك مع بقائها في القوة الحافظة و النسيان زوالها عنهما جميعا معا * و قيل غفلتك عما انت عليه لتفقده سهو و غفلتك عما انت عليه لتفقد غيره نسيان * و قيل السهو يكون لما علمه الانسان و ما لا يعلمه و النسيان لما غاب بعد حضوره و المعتمد انها مترادفان و اما الذهول فهو عدم استثبات الادراك حيرة و دهشة و الغفلة عدم ادراك الشيئ مع وجود ما يقتضيه انتهى *]

فصل الهاء * السفه بفتح السين و الفاء في اللغة و هو الخفة و الحركة و الاضطراب و منه هو سفيه اي مضطرب و عند الفقهاء و الاصوليين عبارة عن خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل و الشرع و السفيه من به تلك الخفة و الاضطراب و على هذا المعنى يبني الفقهاء منع المال

من السفيه و وجوب الحجر و نحو ذلك * وقال فخر الاسلام هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه و اتباع الهوى وخلاف دلالة العقل و انما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع وهو البر و الاحسان الا ان الاسراف حرام كالاسراف في الطعام و الشراب و على ظاهر تفسيره يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب الاتباع و الفرق بين السفه والعته ظاهر فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله و اقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفة فيتابع مقتضاها في الامور من غير روية و فكر في عواقبها ليقف على ان عواقبها مذمومة او محمودة * وفسر السفه بعضهم بانه السرف و التبذير اى تفريق المال على وجه الاسراف يعني بغير ملاحظة النفع الدنيوي و الديني * و قال بدر الدين الكردري السفه مالاغرض فيه اصلا هكذا يستفاد من التوضيح و التلويح و شرح الحسامي * و في جامع الرموز السفه في الشريعة تبذير المال او اتلافه على خلاف مقتضى العقل و الشرع فارتكاب غيره من المعاصي كشرب الخمر و الزناء لم يكن من السفه المصطلح [في الطحطاوي و السفه اسراف المال واتلافه و تضييعه على خلاف مقتضى العقل او الشرع و لو في الخير كان يصرفه في بناء المساجد فارتكاب غيره من المعاصي كشرب الخمرو الزناء لم يكن من السفه المصطلح في شيء * و قيل السفه العمل بخلاف موجب الشرع واتباع الهوى و ترك ما يدل عليه الحجى و السفيه من عادته الاسراف في النفقة و ان يتصرف تصرفا لا لغرض او لغرض لا يعده العقلاء من اهل الديانة غرضا مثل دفع المال الى المغنين و اللعابين و شراء الحمامات الطيارة بثمن غال و الديك المقاتل بثمن كثير و الغبن في التجارة من غير محمدة فعند ابيحنيفة لا يحجر على مثل هذا السفيه و عندهما يحجر عليه و محل الخلاف انه كان رشيدا ثم صار سفيها اما اذا بلغ سفيها فيمنع عنه ماله مالم يبلغ خمسا وعشرين سنة عنده و قالا يمنع عنه ماله مادام السفه قائما انتهى *]

فصل الياء * السرية بالفتح وكسر الواو و تشديد الياء يطلق على معان و قد سبق بعضها في لفظ الجيش في فصل الشين المعجمة من باب الجيم و بعضها يجيء في لفظ الغزو في فصل الواو من باب الغين المعجمة *

الساقي نزد صوفيه فيض رسانندگان و ترغيب كنندگان را گويند كه بكشف رموز وبيان حقايق دلهاي عارفان را معمور دارند كذا في بعض الرسائل و فيه ايضا و ساقي نيز صور مثاليهٔ جماليه را گويند كه از ديدن ان سالك را خماري و مستي حق پيدا شود * و دركشف اللغات ميگويد مراد از ساقي نزد سالكان پير كامل و مرشد مكمل و نيز حق تعالى ساقي صفت گشتة شراب عشق و محبت بعاشقان خود ميدهد و ايشان را محوو فاني ميگويند و اينمعني را جزارباب ذوق وشهود ديگرى درنمي يابد *

المساقاة مفاعلة من السقي بالقاف و هي لغة ان يستعمل رجلا في نخيل او كرم ليقوم

باصلاحها على ان يكون له سهم معلوم مما تغله و شريعة دفع الشجر الى من يصلحه بتنظيف السواقي و السقي و الحراسه و غيرها بجزء شائع من ثمره اي مما يتولد منه رطبة كانت او غيرها و ذلك بان يقول دفعت اليک هذه النخلة مثلا مساقاة بكذا و يقول المساقي قبلت فركنها الايجاب و القبول و المراد بالشجر كل نبات بالفعل او بالقوة يبقى فى الارض سنة او اكثر فيشتمل اصول الرطبة و بصل الزعفران و ما غرس و زرع في فضاء مدفوعة و غيرها و من قال هي دفع الشجر و الكرم الخ اي بالعطف فقد سهى * و قيل هذا التفسير و التفسير اللغوي واحد هكذا يستفاد من جامع الرموز و شرح ابى المكارم لمختصر الوقاية [و فى الكفاية المساقاة باطلة عند ابيحنيفة و جائز عند هما و الكلام فيها كالكلام فى المزارعة و شر ايطها عندهما هي الشرايط التي فى المزارعة منها بيان نصيب العامل فان بيّنا نصيب العامل و سكتا عن نصيب الدافع جاز كما فى المزارعة و منها الشركة فى الخارج مشاعا نحو النصف و الثلث و الربع و نحوها كما فى المزارعة و منها التخلية بين الاشجار و العامل كما فى المزارعة و منها بيان الوقت اي مدة المعاملة فان سكتا عنها جاز استحسانا و يقع العقد على اول ثمرة تكون في تلک السنة فان لم تخرج في تلک السنة ثمرة اصلا تنتقض المعاملة انتهى *]

الاستسقاء فى اللغة طلب السقي و اعطا ما يشربه و الاسم السقيا بالضم و شرعا طلب انزال المطر من الله تعالى على وجه مخصوص عند شدة الحاجة بان يحبس المطر عنهم و لم تكن لهم اودية و انهار و آبار يشربون منها و يسقون مواشيهم و زروعهم كذا في جامع الرموز و عند الاطباء هو مرض ذو مادة باردة غريبة تدخل في خلل الاعضاء نتربوبها الاعضاء اما الظاهرة من الاعضاء كلها كما فى اللحمي و اما المواضع الخالية من النواحي التي فيها تدبير الغذاء و الاخلاط كفضاء البطن التي فيها المعدة و الكبد و الامعاء و اما فضاء ما بين الشرب و الصفاق و اقسامه ثلثة اللحمي و الزقي و الطبلي المسمى بالاستسقاء اليابس ايضا لان المادة الموجبة لها اما ذات قوام اولا الثاني الطبلي و الاول اما ان تكون شاملة لجميع البدن و هو اللحمي و الافهو الزقي و بالجملة فالزقي استسقاء تنصب فيه المائية الى فضاء الجوف سمي به تشبيها لبطن صاحبه بالزق المملوماء و لهذا يحس صاحبه خضخضة الماء عند الحركة و اللحمي استسقاء يغشو فيه الماء مع الدم الى جمله الاعضاء فيحتبس في خلل اللحم فيربو سمي به لازدياد لحم صاحبه من حيث الظاهر بخلاف السمن فانه ازدياد حقيقة و هذا تربل يشبه الازدياد الحقيقي و الطبلي ما يغشو فيه المادة الريحية في فضاء الجوف مجففة فيها و لا تخلو تلک المواضع مع الرياح عن قليل رطوبة ايضا و ايضا الاستسقاء ينقسم الى مفرد و مركب لان تحققه اما ان يكون من نوعين فصاعدا اولا الثاني المفرد و الاول المركب اما من اللحمي و الزقي او من اللحمي و الطبلي او الزقي و الطبلي او من الثلثه هكذا يستفاد من بحر الجواهر و حدود الامراض *

التساوي بالواو في اللغة بمعني برابرشدن دوچيز و عند المتكلمين و الحكماء هو الوحدة في الكم عددا كان او مقدارا و يسمى بالمساواة ايضا كذا في شرح المواقف في بحث الوحدة وعند المنطقيين عبارة عن صدق كل من المفهومين على جميع ما يصدق عليه الآخر و يسمى بالمساواة ايضا فالناطق والكاتب متساويان و قد يطلق على الاشتراك في الذاتيات اي جميعها و يجيئ في لفظ النسبة في فصل الباء الموحدة من باب النون *

المساواة معناها عند المتكلمين و الحكماء و المنطقيين قد عرفت قبيل هذا و اما معناها عند اهل المعاني فيجيئ في لفظ الاطناب في فصل الباء الموحدة من باب الطاء و هي واسطة بين الايجاز والاطناب * و قيل هي داخلة في الايجاز قال في الاتقان المساواة لاتكاد توجد خصوصا في القرآن و قد مثل لها في التلخيص بقوله و لا يحيق المكر السيئ الا باهله و في الايضاح بقوله تعالى و اذ رأيت الذين يخوضون في آياتنا و تعقب بان في الاية الثانية حذف موصوف الذين و في الاولى اطناب بلفظ السيئ لان المكر لا يكون الاسيأ و ايجاز بالحذف ان كان الاستثناء غير مفرغ اي باحد و بالقصر في الاستثناء و اما عند المحدثين فهي من انواع العلو بالنسبة الى رواية احد الكتب وهي ان يكون بين الراوي و النبي صلى الله عليه و آله و سلم او الصحابي او من دونه الى شيخ احد اصحاب كتب الحديث من العدد مثل ما بين احد اصحاب الكتب و النبي صلى الله عليه آله وسلم والصحابي او من دونه فان كان ذلك الراوي اكثر عددا منه بواسطة يسمى مصافحة كذا في الاتقان اي المساواة ان يقل عدد اسنادك الى النبي عليه السلام في المرفوع او الصحابي في الموقوف او التابعي فمن بعده في المقطوع بحيث يقع بينك و بين النبي صلى الله عليه و سلم او الصحابي او من دونه من العدد مثل ما يقع بين احد اصحاب الكتب كمسلم و بين النبي عليه السلام او الصحابي او من دونه مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد الخاص وكونهم في اعلى الرتبة و المصافحة هي ان تقع هذه المساواة لشيخك لالك و بعبارة اخرى هي الاستواء مع تلميذ احد اصحاب الكتب يعني ان المصافحة هي ان يقل عدد اسنادك الى النبي عليه السلام او الصحابي او التابعي بحيث يكون الاسناد من الراوي الى آخره مساويا لاسناد احد اصحاب الكتب مع تلميذه فيعلو طريق احد اصحاب الكتب من المساواة بدرجة واحدة سميت مصافحة لان العادة جرت في الغالب بالمصافحة بين من تلاقيا و بالجملة فان وقعت المساواة لشيخك فيكون لك مصافحة اذ كانك لقيت و صافحت فاخذت عن احد اصحاب الكتب كمسلم ذلك الحديث الذي رويت و ان وقعت المساواة لشيخ شيخك كانت المصافحة لشيخك فتقول كان شيخي صافح احد اصحاب الكتب اي مسلما مثلا و ان كانت المساواة لشيخ شيخ شيخك فالمصافحة لشيخ شيخك فتقول كان شيخ شيخي صافح مسلما * ثم قال ابن الصلاح لا يخفى على المتأمل ان في المساواة و المصافحة

الواقعتين لك من مسلم لايلتقي اسنادك و اسناد مسلم الا بعيدا عن شيخ مسلم فيلتقيان في الصحابي او قريبا منه انتهى فالقلة معتبرة في المساواة بالنسبة الى رواية احد اصحاب الكتب و لا تعتبر بحيث ينتهي اليه مثال المساواة ان يروي النسائي مثلا حديثا يقع بينه و بين النبي صلى الله عليه و سلم احد عشر نفسا فيقع لنا ذلك الحديث بعينه باسناد آخر الى النبي صلى الله عليه و سلم يقع بيننا و بين النبي صلى الله عليه و آله و سلم احد عشر نفسا فنساوي نحن النسائي من حيث العدد مع قطع النظر عن ملاحظة رجال ذلك الاسناد فان وقع بيننا و بين النبي صلى الله عليه و سلم اثنا عشر نفسا كان بيننا و بين النسائي مصافحة هذا كله خلاصة ما في شرح النخبة و شرحه و غيرهما و على هذا القياس تقع المصافحة و المساواة في فن القرأة كما وقع في الاتقان *

المساوي يطلق على معان منها ما عرفت و منها العدد الذي اذا جمع الكسور المخرجة منه فحاصل الجمع يساوي ذلك العدد و يسمى معتدلا و تاما ايضا و هذا اصطلاح المحاسبين و يجيء في لفظ العدد في فصل الدال من باب العين *

[**السواء** بطون الحق في الخلق فان التعينات الخلقية ستائر الحق تعالى و الحق ظاهر في نفسها بحسبها و بطون الخلق في الحق فان الخلقية معقولة باقية على عدميتها في وجود الحق المشهود الظاهر بحسبها كذا في الجرجاني *]

[**السدرة المنتهى** السدر النبق و هي شجرة في اقصى الجنة اليها ينتهي علم الاولين و الاخرين ولا يتعداها و لم يجاوزها احد سوى رسول الله صلى الله عليه و سلم و هي في السماء السادسة و في الحديث الآخر في السابعة و جمع بان اصلها في السادسة و معظمها في السابعة و هي عن يمين العرش هكذا في مجمع البحار * و قيل اليها ينتهي ما يعرج به من الارض فيقبض منها و اليها ينتهي ما يهبط به من فوقها فيقبض منها * و في الحديث رفعت الى سدرة المنتهى فاذا نبقها مثل قلال هجر و اذا ورقها مثل آذان الفيلة * و في الحديث الآخر يسير الراكب في ظل الفنن منها مائة عام و يستظل في الفنن منها مائة الف راكب فيها فراش من ذهب كان ثمرها القلال * و قيل هي شجرة تحمل الحلي و الحلل و الثمار من جميع الالوان لو ان ورقة منها وضعت في الارض لاضاءت لاهل الارض و هي طوبى التي ذكرت في سورة الرعد هكذا في معالم التنزيل * و گفته اند كه بوي منتهي مى‌شود اعمال خلق و علوم ايشان و ازآنجا نزول مى كند امر الهي و ازاينجا گرفته ميشود احكام و نزد وي وقوف ميكنند ملائكه و بوي منتهي ميشود آنچه صعود ميكند از عالم سفلي و نزول ميكند از عالم علوي از امر عالي روايت است كه در شب معراج باز ماند و جدا شد جبرئيل از آنحضرت پس گفت يا جبرئيل اين چه جاي باز ماندن و جدا شدن است اين جاي نيست كه دوست دوست را تنها گذارد جبرئيل گفت اگر مقدار سر انگشت نزديك شوم

سوخته شوم و از سدرة المنتهى چهار نهر مى بر آيند دو در باطن و دو در ظاهر آنانكه در باطن اند در بهشت مى روند و آنكه در ظاهر اند نيل و فرات اند هكذا في مدارج النبوة *]

[سدرة النبي درختى است كه از معجزة آنحضرت صلى الله عليه و سلم شق شده بود و قصة او آن است كه آنحضرت در سفرى در شب تاريك بر شتر سوار شده خواب آلود ميرفت تا آنكه بدرخت سدره رسيد پس آن سدره دو نيمه شد تا آنحضرت بسلامت از ميان آن درخت بگذشت و آنحضرت همچنان در خواب ماند و درخت همچنين منفرج ماند و به سدرة النبي معروف گشت هكذا في مدارج النبوة فى الباب السادس *]

* باب الشين المعجمة *

فصل الالف * الشيئ بالفتح و سكون المثناة التحتانية فى اللغة اسم لما يصح ان يعلم او يحكم عليه او به موجودا كان او معدوما محالا كان او ممكنا كذا قال الزمخشري و اما المتكلمون فقد اختلفوا فيه فقال الاشاعرة الشيئ هو الموجود فكل شيئ عندهم موجود كما ان كل موجود شيئ بالاتفاق اعني انهما متلازمان صدقا سواء كانا مترادفين او مختلفين فى المفهوم و لذا قالوا الشيئ الموجود و لم يقولوا بمعنى الموجود لكن في قوء كمال حاشية الخيالي المشهور ان معنى الشيئ هو الثابت المتقرر فى الخارج و هو معنى الموجود عند الاشاعرة فان الموجود هو الكائن فى الاعيان و هذا عين المعنى الاول عندهم خلافا للمعتزلة فان الاول عندهم يتناول المعدوم الممكن دون الثاني انتهى وبالجملة فالمعدوم الممكن ليس بشيئ عند الاشاعرة كالمعدوم الممتنع و به اي بما ذهب اليه الاشاعرة من انه لا شيئ من المعدوم بثابت قال الحكماء ايضا فان المهية لاتخلو عن الوجود الخارجي او الذهني نعم المعدوم فى الخارج يكون عندهم شيئا فى الذهن و اما ان المعدوم فى الخارج شيئ فى الخارج او المعدوم المطلق شيئ مطلقا او المعدوم فى الذهن شيئ فى الذهن فكلا * فالشيئية عندهم تساوق الوجود و تساويه و ان غايرته مفهوما لان مفهوم الشيئية صحة العلم و الاخبار عنه فان قولنا السواد موجود مفيد فائدة معتدة بها دون السواد شيئ * وقال الجاحظ و البصرية و المعتزلة الشيئ هو المعلوم و يلزمهم اطلاق الشيئ على المستحيل مع انهم لايطلقون عليه لفظ المعلوم فضلا عن الشيئ و قد يعتذر لهم بان المستحيل يسمى شيئا لغة و كونه ليس شيئا بمعنى انه غير ثابت لا يمنع ذلك و لذا قالوا المعدوم الممكن شيئ بمعنى انه ثابت متقرر متحقق فى الخارج منفكا عن صفة الوجود و يؤيده ما وقع فى البيضاوي في تفسير قوله ان الله على كل شيئ قدير في اوائل سورة البقرة من ان بعض المعتزلة فسر الشيئ بمايصح ان يوجد و هو يعم الواجب و الممكن و لا يعم الممتنع * و قال الناشي ابو العباس الشيئ هو القديم

و في الحادث مجاز * و قال الجهمية هو الحادث * وقال هشام بن الحكيم هو الجسم * و قال ابو الحسين البصري و النصيبني من المعتزلة البصريين هو حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم و هذا قريب من مذهب الاشاعرة لانه ادعى الاتحاد في المفهوم و دعواهم اعم من ذلك كما مر و النزاع لفظي متعلق بلفظ الشيئ و انه على ماذا يطلق و الحق ما ساعدت عليه اللغة و الظاهر مع الاشاعرة فان اهل اللغة في كل عصر يطلقون لفظ الشيئ على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شيئ تلقوه بالقبول و لو قيل ليس بشيئ قابلوه بالانكار و لا يفرقون بين ان يكون قديما او حادثا جسما او عرضا و نحو خلقتك من قبل و لم تك شيئا ينفي اطلاق الشيئ على المعدوم و نحو و الله على كل شيئ قدير ينفي اختصاصه بالقديم و نحو و لا تقولن لشيئ اني فاعل ذلك غدا ينفي اختصاصه بالجسم و قول لبيد الا كل شيئ ماخلا الله باطل * و كل نعيم لا محالة زائل * ينفي اختصاصه بالحادث هكذا يستفاد من شرح المواقف و حاشيته للمولوي عبد الحكيم في بيان ان المعدوم شيئ ام لا و غيرهما كحواشي الخيالي * و الشيئ عند المحاسبين هو العدد المجهول المضروب في نفسه في باب الجبر و المقابلة *

المشيئة هي على مذهب المتكلم الارادة كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم و مثله وقع في شرح العقائد للنسفي قال الارادة و المشيئة عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل انتهى * و قال احمد جند في حاشيته لا فرق بين المشيئة و الارادة الا عند الكرامية حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية لله تعالى تتناول ماشاء الله من حيث يحدث و الارادة حادثة متعددة بتعدد المرادات انتهى وعلى مذهب الحكيم هي العناية الازلية المسماة بالقضاء كذا ذكر المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح المواقف في بحث القديم هذا * و المولوي عبد الرحمن الجامي قال بتغاير المشيئة و الارادة حيث قال في الفص اللقمانية ان المشيئة توجه الذات الالهية نحو حقيقة الشيئ و نفسه اسما كان ذلك الشيئ او صفة او ذاتا و الارادة تعلق الذات الالهية بتخصيص احد الجائزين من طرفي الممكن اعني وجوده و عدمه فالارادة اذا تعلقت بالمهية ترجح تارة جانب وجوده و تارة جانب عدمه بخلاف المشيئة فان متعلقها نفس المهية من غير ترجح احد جانبيها فعلى هذا اذا توجهت الذات الالهية نحو صفة الارادة و اقتضت تعلقها باحد طرفي الممكن كما هو مقتضاها لا يبعد ان يسمى ذلك التوجه مشيئة الارادة فهذا الذي ذكرنا من التقدم الذاتي للمشيئة على الارادة و امكان الاختلاف في متعلق الارادة دون المشيئة هو الفرق بينهما و اما من جهة اتحادهما بالنسبة الى الهوية الغيبية الذاتية فعينهما سواء انتهى * و قال في الفص الاول مشيئة الله هي الاختيار الثابت له و ليس اختياره سبحانه على النحو المتصور من اختيار الخلق الذي هو تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنده فيترجح احدهما لمزيد

مصلحة و فائدة لان هذا مستنكر في حقه اذ لا يصح لديه تردد و لا امكان حكمين مختلفين بل لا يمكن غير ما هو المعلوم المراد في نفسه * فان قلت فكيف يصح قولهم ان شاء اوجد العالم و ان لم يشاء لم يوجد * قلت صدق الشرطية لا يقتضي صدق المقدم او امكانه فقوله ان لم يشأ غير صادق بل غير ممكن * [و في الجرجاني مشية الله عبارة عن تجلية الذات و العناية السابقة لايجاد المعدوم اواعدام الموجود و ارادته عبارة عن تجليته لايجاد المعدوم فالمشيئة اعم من وجه من الارادة و من تتبع مواضع استعمالات المشيئة و الارادة في القرآن يعلم ذلك و انكان بحسب اللغة يستعمل كل منهما مقام الآخر انتهى *]

فصل الباء الموحدة * الشاب بتشديد الموحدة لغة من يكون سنه ما بين الثلثين الى اربعين و الشيخ هو المسن بعد الكهل و هو الذي انتهى شبابه و الشاب شرعا من خمس عشرة سنة اي من حد البلوغ الى ثلثين ما لم يبلغ عليه الشيب و الكهول من ثلثين الى خمسين و الشيخ شرعا مازاد على خمسين كذا في البرجندي ناقلا من المغرب * و في جامع الرموز في بيان الصلوة بالجماعة الشابة بالتشديد لغة الزائدة من تسع عشرة سنة الى ثلث و ثلثين سنة و شرعا من خمس عشرة سنة الى تسع و عشرين سنة و فيه في كتاب الايمان الشاب لغة من تسع عشرة سنة و الكهل من اربع و ثلثين و الشيخ من احد و خمسين الى آخر العمر كما في التتمة * و ذكر في القاموس ان الكهل من احدى و ثلثين و الشيخ من خمسين الى آخر العمر *

التشبيب كالتصريف در لغت ذكر ايام شباب و صفت معشوق و شرح حال خويش است و در استعمال شعراء آنست كه صفت هر چيز كه كند مثل عشق و معشوق و فراق و امثال آن و شرح هر حال كه دهد مانند حال مكان معشوق و حال خود و حال زمان و حال زمانيان و نحو آن تا مدح ممدوح آنرا تشبيب خوانند و بالجمله ابياتي كه اوايل قصيده باشد تا مدح ممدوح مشتمل برآنچه خاطر خواهد آنرا تشبيب نامند [و هر قصيدهٔ كه مشتمل باشد بر ابيات تشبيب لازم است كه آنرا تخلص آرند يعني كريز و انتقال است از اسلوب تشبيب سوي مدح ممدوح بوجهي مناسب و طرزي لطيف و هر قصيدهٔ كه درو تخلص نبود آنرا مقتضب گويند و هر قصيدهٔ كه از تشبيب خالي بود چنانچه ابتداء بمدح كند آنرا مجدد نامند كذا في مجمع الصنائع] و صاحب جامع الصنائع تشبيب را مرادف غزل ساخته * و در تيسير القاري ترجمه صحيح بخاري گفته تشبيب آنرا گويند كه شاعر پيش از ذكر مدائح ابياتي ميآرد كه دران ذكر حسن و جمال محبوبي كند و بعضي مطالب مي آرد غير از مدائح *

الشرب بالكسر و سكون الراء المهملة لغة الماء المشروب و ما قيل انه لغة نصيب الماء اي الحظ المعين من الماء الجاري اوالراكد للحيوان او الجماد فمشير الى هذا و شريعة زمان الانتفاع بالماء سقيا للمزارع او الدواب كذا في جامع الرموز * و في شرح ابي المكارم انه شرعا نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع

او الدواب و المآل واحد * و في البرجندي المفهوم من اكثر الكتب ان الشرب هو نوبة الانتفاع بالماء سقيا للمزارع و المشاجر و اما سقي الدواب فداخل في الشفة *

الشربة بالفتح و السكون قد اراد الاطباء بها التناول سواء كان المتناول متكاثفا اولا و لذا يقال الشربة من دواء كذا مثقالا مثلا كذا في بحر الجواهر *

الشراب في اللغة كل ما يشرب من المائعات اي الذي لايتأتي فيه المضغ حلالا كان او حراما و الاشربة الجمع و في الشريعة هو الشراب الحرام على ما في جامع الرموز و الحرام يشتمل ما حرم عند الكل او اختلف في حرمته و لذا وقع في البرجندي المتبادر من الشراب في عرف الفقهاء ما حرم او اختلف في حرمته بشرط كونه مسكرا انتهى [اعلم ان لفظ الشراب يطلق في العرف العام على كل مائع مسكر متخذ من العنب و غيرها من الفواكه و الحبوب و غيرها و مثله لفظ مي في الفارسية كما قال قائل منهم * شعر * نمى دانند مى خواران انجام شراب آخر * بآتش مى روند اين ابلهان از راه آب آخر * و اما الخمر فمختص بماء العنب اذا غلى و اشتد و قذف بالزبد باجماع اهل اللغة و عليه يحمل ما وقع في التنزيل و اما اطلاقها على مسكر آخر فمجاز محدث بعد نزول آية التحريم فلا يمكن ان يحمل ما انزل سابقا على المجاز المستحدث و هذا عند الحنفية و استدلوا بوجوه الوجه الاول اجماع اهل اللغة و اهل العلم على ان لفظة الخمر موضوعة لما ذكرلما في الهداية و الزيلعي و الطحطاوي و البرجندي و غيرها لنا انه اسم خاص باطباق اهل اللغة فيما ذكرنا و هو النيء من ماء العنب اذا غلى و اشتد و قذف بالزبد و هذا هو المعروف عند اهل اللغة و اهل العلم و تسمية غيرها مجاز و الوجه الثاني استعمال العرب الموثوقين بعربيتهم الذين يشهد بكلامهم و منهم المتنبي فان شعره ناطق بان اصل الخمر هو العنب حيث قال * شعر * فان تكن تغلب الغلباء عنصرها * فان في الخمر معنى ليس في العنب * و الوجه الثالث ان كنية الخمر مشعرة بان العنب اصلها كما يقال بنت العنقود و بنت العنب و الوجه الرابع ان لفظة الخمر خاصة في ما ذكر و غيرها من المسكرات سمي باسماء آخر نحو الباذق و المنصف و المثلث و النقيع و النبيذ و غيرها و اختلاف الاسماء يدل على اختلاف المسميات هكذا في الهداية و غيرها و الوجه الخامس قوله تعالى اني اراني اعصر خمرا فالمراد بلفظ الخمر ههنا العنب لا غير باجماع المفسرين و اتفاق العلماء المتقدمين و المتأخرين من قبيل اطلاق المسبب على السبب و الاصل المتفق عليه في هذا الباب ان السبب يستعار للمسبب مطلقا اي سواء كان السبب مختصا بالمسبب اولا و اما استعارة المسبب للسبب فلا يصح الا اذا كان المسبب مختصا بالسبب يعني لا يكون لذلك المسبب سبب آخر كما في لفظة الخمر فانها مختصة بالعنب هكذا في كليات ابي البقا الحسني الكفوي الحنفي] و في الدرر الشراب لغة كل ما يشرب مسكرا كان اولا و شرعا مائع يسكر انتهى كلامه

و الاصول التي تتخذ منها الاشربة هي العنب و الزبيب و التمر و الحبوب كالحنطة و الشعير و الذرة و الفواكه كالاجاص و الفرصاد و الشهد و الفانيذ و الالبان اما العنب فما يتخذ منه خمسة الخمر و الباذق و المنصف و المثلث و البختج و المتخذ من الزبيب شيئان نقيع و نبيذ و المتخذ من التمر ثلثة السكر و النقيع و النبيذ و المتخذ من الحبوب و الفواكه و غيرهما شيئ واحد حكما و ان اختلف اسما من النقيع لنبيذ العنسل كذا في الكفاية * و الاطباء اذا اطلقوا الشراب ارادوا به الخمر و اذا قالوا الشراب الممزوج ارادوا به ما يمزج بالماء و ماليس بممزوج يسمى بالشراب الخالص و الصرف * اعلم ان للشراب اربع مراتب الحديث و هو الشراب الذي لم تمض عليه ستة اشهر و يقال له العصير و الذي مضت عليه ستة اشهر و لا يزيد على السنة يسمى الشراب المتوسط و الذي مضى عليه اربع سنين يسمى القديم و المتوسط يسمى العتيق و الشراب الريحاني هو الشراب الصرف الطيب الرائحة * و قيل هو خالص الصفرة او الحمرة او الخضرة متوسط القوام عطر الرائحة جدا طيب الطعم * قال السديدي هو الشراب الرقيق الاخضر اللون الطيب الرائحه اللطيف القوام الصافي الصرف و الشراب المغسول هو المثلث و شراب الخضرم و شراب الاجاص هو شربته عند الاطباء لا ربه و الفرق بينهما ان الشراب يقوم مع السكر و الرب يقوم العصارة بلا سكر كذا في بحر الجواهر و غيره فللشراب معنيان احدهما المشروب من المائعات اي السيالات و ثانيهما المائع الذي يقوم مع السكر و لذا قال في بحر الجواهر الاشربة هي السيالات التي يطرح فيها السكر و ما يجري مجراها و الشراب عند الصوفية هو العشق * در كشف اللغات ميگويد شراب نزد سالكان عبارت از عشق و محبت و بيخودي و مستي است كه از جلوة محبوب حقيقي حاصل شود و ساكت و بيخود گرداند و شراب سمع نور عارفان است كه در دل عارف صاحب شهود افروخته ميگردد و آن دل را منور كند *

[**الشعب** اعلم ان كل جماعة كثيرة من الناس يرجعون الى اب مشهور بما مر زائد فهو شعب كعدنان و دونه القبيلة و هو ما انقسمت فيها انساب الشعب كربيعة و مضر ثم العمارة و هي ما انقسمت فيها انساب القبيلة كقريش و كنانة ثم البطن و هي ما انقسمت فيها انساب العمارة كبني عبد مناف و بني مخزوم ثم الفخذ و هي ما انقسمت فيها انساب البطن كبني هاشم و بني امية ثم العشيرة و هي ما انقسمت فيها انساب الفخذ كبني عباس و بني ابي طالب و الحي يصدق على الكل لانه للجماعة المتنازلة بمربع منهم هكذا في كليات ابى البقاء *]

الشعيبية بالعين المهملة فرقة من الخوارج العجاردة اصحاب شعيب بن محمد و هم كالميمونية في البدع الا في القدر كذا في شرح المواقف *

المنشعب عند الصرفيين هو المزيد [يعني الابنية المتفرعة من اصل بالحاق حرف من الحروف الزوايد التي يجمعها قولهم هويت السمان نحو اكرم او بتكرير حرف العين من اية حرف كانت نحو كرّم كذا في الجرجاني *]

خمسين سمي به لفناء قواه اوللقرب منه انتهى * وفي البرجندي ناقلا من النهاية الشيخ الفاني هو الذي يزداد كل يوم ضعفه الى موته و الا لا يكون شيخا فانيا و الشيخان عند الفقهاء الحنفية يراد بهما ابو حنيفة و ابو يوسف سميا بذلك لانهما استاذان لمحمد رحمهم الله * و المحدثون يطلقون الشيخ على من يروى عنه الحديث كما يستفاد من كتب علم الحديث و قد سبق في المقدمة ان المحدث هو الاستاذ الكامل و كذا الشيخ و الامام * والشيخ عند السالكين هو الذي سلك طريق الحق و عرف المخاوف و المهالك فيرشد المريد و يشير اليه بما ينفعه و ما يضره * و قيل الشيخ هو الذي يقرر الدين و الشريعة في قلوب المريدين و الطالبين * و قيل الشيخ الذي يحب عباد الله الى الله و يحب الله الى عباده و هو احب عباد الله الى الله * و قيل الشيخ هو الذي يكون قدسي الذات فاني الصفات * شيخ قطب بختيار اوشي فرمود شيخ آنست كه بقوت نظر باطن زنگار دنيا و جز آن از دل مريد ببرد تا هيچ كدورتى از غل و غش و فحش و آلايش دنيا در سينهٔ او نماند * سيد محمد حسيني كيسو دراز ميفرمايد آنكه بر آب يا هوا رود و آنچه بگويد همان شود و از مردان غيب ملاقي شود نه طعام خورد نه شراب شيخ نباشد شيخ آن باشد كه برو كشف ارواح و قبور شود و ملاقات ارواح انبيا شود و تجلي افعال و صفات و ظهور ذات بود از عقباتها گذشته اين معني نقد وقت باشد و آن را كه او خليفه گيرد بايد كه بدين صفات متصف باشد * صاحب مجمع السلوك گويد كه شيخ نزد ما همون باشد كه مستقيم بر شرع باشد آنچه شيخ قطب الدين و سيد محمد ميگويند باشد يا نباشد * و المشيخة هي الدلالة و الحقارة في الطريق و شرطه ان يكون عالما بكتاب الله و سنة رسوله عليه السلام و ليس كل عالم باهل للمشيخة بل ينبغي ان يكون موصوفا بصفات الكمال و معرضا عن حب الدنيا و الجاه و ما اشبه ذلك ويكون قد اخذ هذا الطريق النقي عن شيخ محقق تسلسلت متابعته الى رسول الله صلى الله عليه وسلم و ارتاض بامره رياضة بالغة من قلة الطعام و الكلام و المنام و قلة الاختلاط مع الانام و كثرة الصوم و الصلوة و الصدقة و نحو ذلك وبالجملة يكون متخلقا بخلق النبي عليه السلام و لا يصلح للتربية و المشيخة المجذوب فانه و ان ذاق المقصود لكنه لم يذق الطريق الى الله و كذا لا يصلح للمشيخة السالك فقط فالصالح لها اما المجذوب السالك و هو اعلى واليق واما السالك المجذوب [وفي الاصطلاحات الصوفية الشيخ هو الانسان الكامل في العلوم الشريعة و الطريقة و الحقيقة البالغ الى حد التكميل فيها لعلمه بآفات النفوس و امراضها و ادوائها و معرفته بدوائها و قدرته على شفائها و القيام بهداها ان استعدت و وفقت لاهتدائها انتهى * فائدة * اذا وصل المريد الى الشيخ ينبغي ان يحتاط و يجتهد في معرفة الشيخ انه هل يصلح للشيخية ام لا فان اكثر الطالبين هلكوا في هذا المنزل بل هلاك عموم الناس كان بالاقتداء بالائمة المضلة و طريقه ان يتفحص انه مستقيم على الشرع و على الطريقة و الحقيقة فان كان مبتديا يعرف ذلك من افواه الناس و من احوال

الجماعة الذين يقتدون به و يحبونه و لا ينكرون عليه فان علم انه لا ينكرون عليه علماء زمانه و بعض العلماء يقتدون به و اكياس الناس من الشيوخ و الشبان يبايعونه و يرجعون اليه في طلب الطريقة و الحقيقة يعلم انه ماهر في ذلك فيقتدي به و يعتقد في قلبه ان لا شيخ له غيره و لا يوصله الى الله الا هذا و هذا يسمى توحيد المطلب و انه ركن عظيم * بدانكه يكى بودن شيخ در صورتيست كه شيخ قريب باشد و زنده باشد و موصوف بما ذكر باشد و اما اگر بعيد بود و رسيدن نتواند روا بود كه شيخ تربيت و صحبت ديگرى را بگيرد تا در هلاكت نيفتد اما بايد كه پير تربيت و صحبت مخالف آن پيرارادت نباشد تا مريد را با پير ارادت خللى نيفتد و كذلك بعد ممات پير نيز روا بود كه از بهر ارشاد وتربيت بديگرى توجه نمايد و اما اگر موصوف بما ذكر نباشد روا بود كه باوجود آن پير ارادت پيرتربيت ديگرى را بگيرد فقد ذكر في فتاوى الصوفية يجوز للمريد ان يكون له المشايخ في الصحبة و الارادة و الارشاد و لا يجب عليه ان يتخذ شيخا واحدا البتة و لا يتجاوز عنه قال و قد باحثت في هذه المسئلة مع اهلها فاستقر الامر على ذلك فصارت مسئلة المريد مسئلة التلميذ و للاقتداء يختار الافضل منهم و هو كالاب الحقيقي و غيره كالرضاعي * و في فصوص الآداب اگر كسى از نادانى خود بجاهل يا بمبتدع و يا بكسى كه درو اندك صورت بدعتى باشد متابعت كرده و با او ارادت آورده يا از دست او خرقهٔ باطل پوشيده باشد بايد كه باز بخدمت شيخ بحق رود و تجديد ارادت كند و از دست او خرقه پوشد تا گمراه نشود * شيخ قوام الحق ميفرمايد بفتوى علماء بالله مقتديانى كه بظن كمال متابعت و اقتداء بطريقت كرده بودند چون بعلامات و معامله كمان متابعت علماء طريقت و مشغولي بغير سنن ايشان معلوم شد كه اهل اقتدا نبودند واجب است از روي طريقت كه از اقتداي ايشان باز آيند و بشيخ حقاني متوجه شوند تا حق تعالى كمال روزي كند كذا في مجمع السلوك * فائدة * بدانكه چهار پير نزد صوفيه عبارتست از چهار شخص كه حضرت علي كرم الله وجهه خرقهٔ خلافت فقر كه اولا از رسول صلى الله عليه و سلم باو رسيده بود بايشان ارزاني فرمود اول حضرت امام حسن دوم حضرت امام حسين سيوم خواجه كميل بن زياد چهارم خواجه حسن بصري * و قيل خرقهٔ فقر را حضرت علي تنها بحسن بصري داد و از وي چهارده خانواده ظاهر شد * و قيل خرقهٔ آنحضرت بدو كس رسيد حضرت حسن بصري و خواجه كميل بن زياد كذا في مرآة الاسرار *

فصل الدال * **التشديد** كالتصريف في العرف اسم للكيفية العارضة للحرف بالادغام و يقابله التخفيف * و عند اهل البديع هو التضمين و يسمى ايضا بالاعنات و الالتزام و لزوم ما لا يلزم و يجيئ في فصل النون من باب الضاد المعجمة *

الشهادة بالفتح و الهاء المخففة لغة خبر قاطع كما في القاموس و شرعا اخبار بحق للغير على آخر

عن يقين و ذلک المخبر يسمى شاهدا فقولنا بحق اي بمال او غيره مما يثبت و يسقط فيشتمل حق الله تعالى و حق العبد الا انه يستعمل فى العادة في حق مالي لا غير كما في اقرار الكرماني و قولنا للغير اي حصل لغير المخبر من كل الوجوه كما هو المتبادر فيخرج عنه الانكار فانه اخبار لنفسه في يده و كذا دعوى الاصل لانه اخبار لنفسه على غيره و كذا دعوى الوكيل فانه ليس اخبارا للغير من كل الوجوه و قولنا على آخر يخرج الاقرار فانه اخبار للغير على نفسه و قولنا عن يقين يخرج الاخبار الذي هو عن حسبان و تخمين ولابد من قيد آخر و هو قولنا في مجلس الحكم اي مجلس القضاء كما فتح القدير ليخرج ماليس في مجلس الحكم فانه لا يسمى شهادة كذا في جامع الرموز و البرجندي و غيرهما * و عند الصوفية هي عالم الملک كما في كشف اللغات *

[**الشهود** رؤية الحق *

شهود المفصل فى المجمل رؤية الكثرة فى الذات الاحدية *

شهود المجمل فى المفصل رؤية الاحدية فى الكثرة كذا فى الاصطلاحات الصوفية *]

شهادة الاصول عند اهل الاصول هي مقابلة الوصف الملائم بقوانين الشرع لتحقق سلامته عن المناقضة و المعارضة كما يقال لا تجب الزكوة فى ذكور الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور و الاناث و ادنى ما يكفي في ذلک اصلان و اما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه بعض اصحاب الشافعي فمتعذر او متعسر * و صاحب التنقيح فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه مثاله الولاية على الثيب الصغيرة قياسا على الولاية على البكر الصغيرة و العلة الصغر و هي علة ملائمة و شهادة الاصل موجودة ههنا فان له اصلا معينا و هو الولاية على البكر الصغيرة يوجد في ذلک جنس الوصف او نوعه و هو الصغر * و قال الشافعي يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل و التوضيح يطلب من التوضيح و التلويح *

الشاهد عند الفقهاء ما عرفت آنفا و عند المحدثين ما مر في لفظ المتابعة في فصل العين من باب التاء المثناة الفوقانية * و عند اهل المناظرة ما يدل على فساد الدليل للتخلف او لاستلزامه المحال كذا فى الرشيدية و بهذا المعنى وقع الشاهد في تعريف النقض الاجمالي * و عند اهل العربية الجزئي الذي يستشهد به في اثبات القاعدة لكون ذلک الجزئي من التنزيل او من كلام العرب الموثوق بعربيتهم و هو اخص من المثال و يجيئ في فصل اللام من باب الميم * و الشاهد عند اهل التصوف هو التجلي كما في بعض الرسائل * و در كشف اللغات ميگويد شاهد نزد سالکان حق را گويند باعتبار ظهور و حضور زيرا كه حق بصور اشياء ظاهر شده كه هو الظاهر عبارت آزانست و در عرف شاهد مرد خوبصورت را گويند انتهى * و نزد منجمان مزاعم را گويند چنانكه در فصل ميم باب زاي معجمه گذشت * و الشواهد عند اهل الرمل هي

اربعة اشكال فی الزائچة تسمی بالزوائد و قد سبق فی فصل الدال المهملة من باب الزاء المعجمة *
[و فی الجرجاني الشاهد هو فی اللغة عبارة عن الحاضر و في اصطلاح القوم الصوفية عبارة عما كان حاضرا في قلب الانسان و غلب عليه ذكره فان كان الغالب عليه العلم فهو شاهد العلم و انكان الغالب عليه الوجد فهو شاهد الوجد و انكان الغالب عليه الحق فهو شاهد الحق انتهى *]

[**شواهد الحق** هي حقائق الاكوان فانها تشهد بالمكوّن *]

شواهد التوحيد هي تعينات الاشياء فان كل شيئ له احدية بتعين خاص يمتاز بها عن كل ماعداه كما قيل * شعر * ففي كل شيئ له آية * تدل على انه واحد *

شواهد الاشياء اختلاف الاكوان بالاحوال و الاوصاف و الافعال كالمرزوق يشهد على الرازق و الحي على المحيي و الميت على المميت و امثالها كذا فی الاصطلاحات الصوفية *]

الشهيد هو فی الشرع يطلق على الشهيد في احكام الدنيا مثل عدم الغسل و غيره و هو الشهيد الحقيقي شرعا و يطلق ايضا بطريق الاتساع على الغريق و الحريق و المبطون و المطعون و الغريب و العاشق و ذات الطلق و ذي ذات الجنب و غيرهم مما كان لهم ثواب المقتولين كما اشير اليه فی المبسوط و غيره فهم شهداء في احكام الآخرة * و الشهيد فی الاصل من الشهود اي الحضور او من الشهادة اي الحضور مع المشاهدة بالبصر او البصيرة ثم سمي به من قتل في سبيل الله تعالى اما لحضور الملائكة اياه تنزل عليه الملائكة و اما لحضور روحه عنده تعالى كما فی المفردات فهو على الاول بمعنى المفعول و على الثاني بمعنى الفاعل * و عرف الشهيد في احكام الدنيا صاحب مختصر الوقاية بانه مسلم طاهر بالغ قتل ظلما و لم يجب به مال و لم يرتث فالمسلم احتراز عن الكافر فيغسل كذا قيل * و فيه انه لا يجب غسل كافر اصلا و انما يباح غسل كافر غير حربي له ولي مسلم كما فی الجلالي فالحق انه جنس فلا يحترز به عن شيئ * و الطاهر من ليس به جنابة ولا حيض ولا نفاس ولا انقطاع احدهما كما هو المتبادر فاذا استشهد الجنب يغسل و هذا عند ابي حنيفة رح خلافا لهما و اذا انقطع الحيض و النفاس فاستشهدت فهو على هذا الخلاف و اذا استشهدت قبل الانقطاع تغسل على اصح الروايتين عنه كما فی المضمرات و قيد البالغ احتراز عن الصبي فانه يغسل عنده اذ الشهادة صفة مدح يستحق الانسان بعقل و لا عقل له يعتد به فاذا قتل المجنون غسل ايضا عنده خلافا لهما فعلى هذا خرج المجنون ايضا بهذا القيد فلا حاجة الى قيد عاقل كما ظن * و لو قيل بدل بالغ مكلف يكون حسنا و قوله قتل ظلما اي بان يقتله اهل الحرب او البغي او قطاع الطريق او المكابرون عليه فی المصر ليلا بسلاح او غيره او نهارا بسلاح او خارج المصر بسلاح او غيره فاذا قتل في قتال هؤلاء لم يغسل و انما قال قتل لانه اذا مات و لو في المعركة غسل و انما قال ظلما لانه لو قتل برجم او قصاص او تعزير او افتراس سبع او سقوط بناء او غرق او حرق او طلق او نحوها غسل

بلا خلاف كما لو قتل لبغي او قطع طريق او تعصب و قوله و لم يجب به مال اي لم يجب على القاتل او عاقلته به اي بنفس ذلك القتل مال اي دية فلا تضره الدية الواجبة بالصلح او لصيانة الدم عن الهدر كما اذا قتل احد الابوين ابنه ان يجب فيهما القصاص الا انه اسقط بالصلح و حرمة الابوة مثلا على ان في شهادته روايتين كما في الكافي و قوله و لم يرتث اي لم يصبه شيئ من مرافق الحيوٰة هكذا يستفاد من جامع الرموز و البرجندي [بدانكه شهيد بر دو قسم است اول شهيد حقيقي و تعريف آن مفصلا گذشت دوم شهيد حكمي و آن بسيار اند و در كتابهاي فتاوي و احاديث مختلف است لهذا براي ضبط و احاطه آنها را از اكثر كتب فقه و فتاوي و احاديث و غيره فراهم آورده درين مقام جمع كرده شد تا كلفت مراجعت بسوي كتب مختلفه نافتد والله مسهل كل امر بدانكه شخص مسلم كه در وبا و طاعون بميرد و يا در تپ يا بعلت اسهال يا باستسقا يا بانتفاخ بطن وفات يابد يا بشكستن كشتي و جز آن در آب غرق شود يا زير سقف خانه و يا ديوار يا بنا يا درخت يا سنگ و امثال آنها فوت شود يا در حالت ولادت فرزند و يا در درد زه كه ولد وي بيرون نيامد و يا عقب ولادت از صدمهٔ تولد ولد جانش برود يا در راه سفر حج يا در غربت كه كسي از اقربا و احبا دران وقت حاضر نباشد و يا در سفر ديگر كه مسنون يا مستحب باشد مانند سفر براي زيارت مسنون روضهٔ متبركهٔ آنحضرت صلى الله عليه و سلم و يا سفر بيت المقدس و يا سفر براي زيارت اولياء و يا شهداء و يا علماء و يا در سفر براي طلب علم دين و يا براي طلب راه خدا بسلوك طريقت و طريق سلوك و يا در شب جمعه و يا در آتش يا در قحط از گرسنگي و يا از تشنگي و امثال آنها بميرد يا درندهٔ از شير و گرگ و مانند آن اورا بدرد يا بخورد و يا مار و كژدم و امثال انها اورا بگزد و يا ظالمي او را بكشد در امر معروف و يا نهي منكر بجا آوردن يا راه زنان و يا دزدان اورا بكشند يا كسي اورا خطاء كشته باشد و يا باقسام ديگر مثل جاري مجري خطا و يا قتل بالتسبيب خلاصه آنكه فعلي كه موجب ديت باشد يا كسي اورا زهرداد تا هلاك شد و يا از برق يعني از برق چنان روشني افتد كه از هيبت آن جان دهد و يا از آواز رعد كه از صدمهٔ آن جانش برود و يا از افتادن صاعقه ممات يابد و يا در عشق بميرد كه از لوث نيت فسق و فجور پاك باشد و عشق خود را افشا نكند و شخصيكه دوام با وضوء باشد تا انكه با وضوء توديع حيات نمايد يا در عين حالت نماز وصال يابد پس اين جمله شهيدان حكمي اند كه در روز جزا اجر شهيدان يابند بفضله تعالى و ايشان را غسل دادن و كفن پوشانيدن واجب است هٰكذا في كتب الفقه و الفتاوي و الاحاديث •]

المشاهدة هي الادراك باحدى الحواس الظاهرة او الباطنة • والمشاهدات هي المحسوسات و قد تجعل اعم او اخص منها وقد سبق في فصل السين من باب الحاء • و شارح التجريد اطلق المشاهدات على قضايا قياساتها معها • و المشاهدة عند اهل السلوك رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة كانه رآه بالعين

و يجيئ في لفظ الوصال في فصل اللام من باب الواو * و در كشف اللغات ميگويد شهود بضمتين نزد سالكان رويت حق است بحق يعني كاسبي كه از مراتب كثرات موهومات صوري و معنوي عبور نموده باشد و بمقام توحيد عياني رسيده و بديدهٔ حق بين بحكم كنت بصره الذي يبصر به در صور جميع موجودات بديدهٔ حق مشاهده نمايد چون خود را و تمام موجودات را قايم بحق بيند لاجرم غيرية و اثنينية از پيش نظرش برخاسته باشد و هرچه بيند حق بيند و هرچه داند حق داند *

المشيد بفتح المثناة التحتانية المشددة در لغت بناي بلند كرده و دراز كرده كما في كنز اللغات * و نزد بلغاء كلاميست كه نقطهاي حروف منقوطهٔ او همه مستعليه باشند مثاله * شعر * گفتم ز غم عشق تو من شاد شوم * و از نام خوش تو ازغم آزاد شوم * كذا في مجمع الصنائع *

فصل الذال * الشاذ بتشديد الذال لغة المتفرد و عند اهل العربية كالصرفيين و النحاة ما يكون مخالف القياس من غير ان ينظر الى قلة وجوده و كثرته في الاستعمال نحو قود * و اما ما قل وجوده فيسمى وجوده نادرا سواء خالف القياس اولا كخزعال و ما يكون في ثبوته كلام يسمى ضعيفا كقرطاس بالضم فان الفصيح بكسر القاف كذا في الجاربردي شرح الشافية في بحث تعبير الزائد بلفظه و في بحر المواج في تفسير قوله تعالى كذلك يبين الله لكم الآيات الكلام الوارد قبل وضع القواعد النحوية ان خالف قاعدة الكل او الجمهور يسمى شاذا على الصحيح بخلاف ما ورد بعده فانه ان خالف الكل يسمى ممنوعا و ان خالف الجمهور يسمى شاذا انتهى * و عند المحدثين حديث رواه المقبول مخالفا لمن هو اولى منه و هذا هو المعتمد و يقابله المحفوظ و هو ما رواه اولى من ذلك الراوي المقبول و يقرب منه ما قيل الشاذ ما خالف الراوي الثقة فيه جماعة الثقات بزيادة او نقص و بالجملة فراوي الشاذ قوي و راوي المحفوظ اقوى منه بمزيد ضبط او كثرة عدد لان العدد الكثير اولى بالحفظ من الواحد او غير ذلك من وجوه الترجيحات و بهذا عرفه الشافعي و جماعة من العلماء * و قال الجليلي و عليه حفاظ الحديث الشاذ ما ليس له الا اسناد واحد شذ به اي تفرد به شيخ ثقة او غيره فما كان من غير ثقة فمتروك لا يقبل و ما كان عن ثقة توقف فيه و لا يحتج به فلم يعتبر المخالفة و كذا لم يقتصر على الثقة * و قال الحاكم الشاذ هو الحديث الذي يتفرد به ثقة من الثقات و ليس له اصل متابع لذلك الثقة فلم يعتبر المخالفة و لكن قيد بالثقة * قال ابن الصلاح اما ما حكم عليه بالشذوذ فلا اشكال فيه و اما ما ذكراه فمشكل بما يتفرد به العدل الحافظ الضابط كحديث انما الاعمال بالنيات هكذا يستفاد من شرح النخبة و شرحه و مقدمة شرح المشكوة و القسطلاني * اعلم ان النسبة بين الشاذ و المنكر العموم من وجه لاجتماعهما في اشتراط المخالفة و افتراق الشاذ بانه راويه ثقة او صدوق و المنكر راويه ضعيف * وابن الصلاح سوّى بينهما و قال المنكر بمعنى الشاذ نغفل عن هذا التحقيق كذا في شرح النخبة * و في شرحه اعلم ان النسبة تارة تعتبر بحسب الصدق وتارة

بحسب الوجود و تارة بحسب المفهوم و الاخير هو المراد ههنا • اعلم ان في بعض الحواشي المعلقة على شرح النخبة قال الشاذ له تفاسير الاول ما يخالف فيه الراوي لمن هو ارجح منه و الثاني ما رواه المقبول مخالفا لمن هو اولى منه و المقبول اعم من ان يكون ثقة او صدوقا هو دون الثقة و الثالث ما رواه الثقة مخالفا لما رواه من هو اوثق منه و هذا اخص من الثاني كما ان الثاني اخص من الاول و الرابع ما يكون سوء الحفظ لازما لراويه في جميع حالاته فان كان سوء الحفظ عارضا يسمى مختلطا • و المراد بسوء الحفظ ترجح جانب الاصابة على جانب الغلط و الخامس ما يتفرد به شيخ و السادس ما يتفرد به ثقة و لا يكون له متابع و السابع و قد ذكره الشافعي ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الناس انتهى • و في الاتقان الشاذ من القرأة مالم يصح سنده كقرأة ملك يوم الدين بصيغة الماضي و نصب يوم و اياك تعبد بصيغة المخاطب المجهول

فصل الراء * **الشتر** بفتح الشين و التاء المثناة الفوقانية في اللغة العيب و النقصان و عند اهل العروض هو الخرم بعد القبض في مفاعيلن كما ان الثرم هو الخرم بعد القبض في فعولن كذا في بعض الرسائل العربي فيبقى بعد الشتر من مفاعيلن فاعلن و الجزء الذي فيه الشتر يسمى اشتر كما في عروض سيفي و المنتخب فعلى هذا يحمل كلام عنوان الشرف حيث قال الشتر اجتماع الخرم و القبض وقد عرفت ايضا في لفظ الثرم في باب الثاء المثلثة •

[**الشجرة** الانسان الكامل مدبر هيكل الجسم الكلي فانه جامع الحقيقة منتشر الدقائق الى كل شيئ فهو شجرة و سطية لا شرقية و جوبية و لا غربية امكانية بل امربين الامرين اصلها ثابت في الارض السفلى و فرعها في السموات العلى ابعاضها الجسمية عروقها و حقائقها الروحانية فروعها و التجلي الذاتي المخصوص باحدية جمع حقيقتها الناتج فيها بسر آنيي انا الله رب العالمين ثمرتها كذا في الجرجاني •]

المشجر بفتح الجيم المشددة نزد شعراء داخل است در موشح و آن بيتى است كه راست نويسند و آن را تنهٔ درخت تصور كنند و نام آن بيت اصل كنند و بعد از يك طرف بيت اصل هم از لفظ اول آن بيت بيتى انشا كنند و بنويسند و چنين در طرف دوم بازاي لفظ دوم آن بيت اصل بيتى ديگر انشا كنند و بنويسند درين فرع كوئي دو لفظ از بيت اصل است باز از بيت اصل سه لفظ در صدر بيت فرع در هردو طرف آرند و همچنين تا اتمام كنند •

المشجر المطير بالياء المثناة التحتانية نزد شان عبارت است ازانكه در حشو ابيات مشجر آرند و در در صدر نام پرندگان بنويسند و صورت شان هم در نقش آرند آن را مشجر مطير متصور نامند هكذا في جامع الصنائع و چون از مثال مشجر مطير استعلام مثال مشجر حاصل مى شود بر مثالش اقتصار نموده شد •

مثال اول مشجر مطیر

اصلیت دو نقش

ز آواز نغمهٔ بلبل * عقلاء مرطرف شد مستان

دیدم بشاخ گل قمری * عقل را می ربود ز الحان

نظاره صلصل * در یکی کوی از سر اغصان

طاوسی کردم اقرار قدرت یزدان

جلوه کرد و برد صلهٔ دل و جان

فیه خوش خندان

در بستان

مثال دوم مشجر مطیر

اصلیت

[illegible] * سایهٔ پرور مرغان ثنای خوانش * قمری

[illegible] * چشم عربی * در معرفت ورق و نقش خاص دفتر است * هزار

نور است * در باغ دل نشاند انشاخ درخت است * بلبل

بعضر قد و قامت * او نه دگرپایه پرور است * طوطی

چو عرعر است * کبوتر است

سرو صنوبر است

الشر بالفتح و التشديد ضد الخير و قد سبق في فصل الراء من باب الخاء المعجمة *

الشطر بالفتح و سكون الطاء المهملة عند اهل العروض نقص النصف من اجزاء الدائرة كذا في رسالة قطب الدين السرخسي * وفي عنوان الشرف المشطور ما ذهب شطره انتهى اي هو دائرة ذهب نصفها و ان شئت قلت بيت ذهب نصفه او بحر ذهب نصفه و لذا يقال البيت مشطور و الرجز مشطور و لذا وقع في بعض الرسائل المشطور بيت ذهب نصفه و مثل له بقوله يالائمي فى الهوى * لو ذقته لم تلم انتهى و هذا البيت من البسيط المشطور *

التشطير كالتصريف عند بعض اهل البديع قسم من السجع كما عرفت في باب السين المهملة رهو جعل كل شطري البيت سجعة مخالفة لاختها اي للسجعة التي فى الشطر الآخر و قولنا سجعة مفعول ثان للجعل بناء على انه يجوز ان يسمى كل فقرتين مسجعتين سجعة تسمية للكل باسم الجزء كقوله * شعر * تدبير معتصم بالله منتقم * بالله مرتغب فى الله مرتقب * مرتغب اي راغب فيما يقربه من رضوان الله مرتقب اي منتظر ثوابه او خائف عقابه فالاول سجعة مبنية على الميم و الثاني على الباء كذا فى المطول *

الشعر بالكسر و سكون العين لغة الكلام الموزون المقفى كما فى المنتخب و عند اهل العربية و هو الكلام الموزون المقفى الذي قصد الى وزنه و تقفيته قصدا اوليا و المتكلم بهذا الكلام يسمى شاعرا فمن يقصد المعنى فيصدر عنه كلام موزون مقفى لا يكون شاعرا الاترى ان قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقو مما تحبون و قوله تعالى الذي انقض ظهرك و رفعنا لك ذكرك فانه كلام موزون مقفى لكن ليس بشعر لان الاتيان به موزونا ليس على سبيل القصد يعني ليس مقصوده تعالى ان يكون هذا الكلام شعرا على حسب اصطلاح الشعراء و لذا قال الله و ما علمناه الشعر و ما ينبغي له ان هو الا ذكر للعالمين فان الشاعر يكون المعنى منه تابعا للفظ لانه يقصد لفظا يصح به وزن الشعر و قافيته فيحتاج الى التخيل لمعنى يأتي به لاجل ذلك اللفظ فاذا صدر منه كلام فيه متحركات و سكنات يكون شعرا لانه قصد منه الاتيان بالفاظ حروفها متحركة و ساكنة كذلك و المعنى يتبعه و الشارع قصد المعنى فجاء على ذلك الالفاظ فيكون اللفظ منه تبعا للمعنى و على هذا ما صدر من النبي عليه السلام كلام كثير موزون مقفى لا يكون شعرا لعدم قصده الى اللفظ قصدا اوليا [كما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حين اصيبت اصبعه بالقطع و الجرح عند عمل من الاعمال دون الجهاد قال تحسراً و حزناً * هل انت الا اصبع دميت * و في سبيل الله مالقيت * و هذا لا يسمى شعرا لعدم القصد و قد مر فى لفظ الرجز في فصل الزاء من باب الراء] ويؤيد ما ذكرنا انك اذا تتبعت كلام الناس فى الاسواق تجد فيه ما يكون موزونا واقعا في بحر من بحور الشعر و لا يسمى المتكلم به شاعرا ولا الكلام شعرا لعدم القصد الى اللفظ اولا * و ههنا لطيفة و هو ان النبي عليه السلام قال ان من الشعر لحكمة يعني قد يقصد الشاعر اللفظ اولا فيوافقه معنى حكمي كما ان الحكيم قد يقصد معنى

فيوافقه وزن شعري لكن الحكيم بسبب ذلك الوزن لا يصير شاعرا و الشاعر بسبب ذلك الذكر يصير حكيما حيث سمي النبي عليه السلام شعره حكمة و نفى الله كون النبي شاعرا و ذلك لان اللفظ قالب المعنى و المعنى قلب اللفظ و روحه فاذا وجد القلب لا ينظر الى القالب فيكون الحكيم الموزون كلامه حكيما و لا يخرجه عن الحكمة وزن كلامه و الشاعر الموعظي كلامه حكيما هكذا ذكر الامام الرازي في التفسير الكبير في سورة يس في تفسير قوله تعالى و ما علمناه الشعر * و بالجملة فالشعر ما قصد وزنه اولا وبالذات ثم يتكلم به مراعًى جانب الوزن فيتبعه المعنى فلا يرد ما يتوهم من ان الله تعالى لا تخفى عليه خافية و فاعل بالاختيار فالكلام الموزون الصادر عنه سبحانه معلوم له تعالى كونه موزونا و صادر عن قصد واختيار فلامعنى لنفي كون وزنه مقصودا لان الكلام الموزون و ان صدر عنه تعالى عن قصد واختيار لكن لم يصدر عن قصد اوليّ و هو المراد ههنا فتأمل كذا ذكر الچلپي في حاشية شرح المواقف * فائدة * لا بأس بالشعر اذا كان توحيدا او حثا على مكارم الاخلاق من جهاد و عبادة و حفظ فرج و غض بصر وصلة رحم و شبهه او مدحا للنبي عليه السلام و الصالحين بما هو الحق وكان ابوبكر و عمر شاعرين وكان عليّ اشعر الثلثة و لما نزل و الشعراء يتبعهم الغاوون الآية جاء حسان و ابن رواحة و غيرهم الى النبي صلى الله و عليه و سلم وكان غالب شعرهم توحيدا وذكرا فقالوا يا رسول الله قد نزلت هذه الآية و الله يعلم انا شعراء فقال عليه السلام ان المؤمن يجاهد بسيفه و لسانه و ان الذي ترمونهم به نضح النبل و نزل كذا ذكر احمد الرازي في تفسيره وفي البيضاوي ايضا مثله حيث قال والشعراء يتبعهم الغاوون الم ترانهم في كل واد يهيمون لان اكثر مقدماتهم خيالات لا حقيقة لها و اغلب كلماتهم في النسيب بالحرم و ذكر صفات النساء و الغزل و الابتهاء و تمزيق الاعراض في القدح في الانساب و الوعد الكاذب و الافتخار الباطل و مدح من لا يستحقه و الاطراء فيه ثم قال قوله الا الذين آمنوا الآية استثناء للشعراء المؤمنين الصالحين الذين يكثرون ذكر الله و يكون اكثر اشعارهم في التوحيد والثناء على الله و الحث على طاعته و لو قالوا هجوا ارادوا به الانتصار ممن هجاهم مكافحة هجاة المسلمين كعبد الله بن رواحة و حسان بن ثابت و كعب بن مالك و كعب بن زهير وكان عليه السلام يقول لحسان قل و روح القدس معك انتهى * التقسيم ذكر في بعض الرسائل العربي اعلم ان ابا الحسن الا هوازي ذكر في كتاب القوافي ان الشعر عند العرب ينقسم اربعة اقسام الاول القصيدة و هو الوافي الغير المجزو لانهم قصدوا به اتم ما يكون من ذلك الجنس الثاني الرمل و هو المجزو رباعيا كان او سداسيا لانه اقصر عن الاول فشبه بالرمل في الطواف و قد يسمى هذا ايضا قصيدة الثالث الرجز و هو ما كان على ثلثة اجزاء كمشطور الرجز و السريع سمي بذلك لتقارب اجزائه و قلة حروفه تشبيها بالناقة التي في مشيها ضعف لداء يعتريها الرابع الخفيف و هو المنهوك و اكثر ماجاء في ترقيص الصبيان و استقاء الماء من الآبار و انما يدعى الراصل شاعرا اذا كان الغالب على شعره القصيدة

اعني القسمين الاولين فان كان الغالب عليه الرجز سمي راجزا انتهى كلامه * فائدة * اكثر برانند كه شعر ازيک بيت کمتر نباشد وبيت دو مصراع است كذا في عروض سيفي * والشعر عند المنطقيين هو القياس المركب من مقدمات يحصل للنفس منها القبض و البسط و يسمى قياسا شعريا كما اذا قيل الخمر يا قوتية سادة سيّالة تنبسط النفس ولو قيل العسل مرة مهوعة تنقبض و الغرض منه ترغيب النفس و هذا معنى ما قيل هو قياس مؤلف من المخيلات و المخيلات تسمى قضايا شعرية وصاحب القياس الشعري يسمى شاعرا كذا في شرح المطالع و حاشية السيد على ايساغوجي *

الشاعر عند اهل العربية من يتكلم بالشعر اي الكلام الموزون المذكور و عند المنطقيين من يتكلم بالقياس الشعري وقد عرفتها * قالوا شعراء العرب على طبقات جاهليون كامرء القيس وطرفة و زهير ومخضرمون و هو اي المخضرم من قال الشعر في الجاهلية ثم ادرك الاسلام كلبيد و حسان وقد يقال لكل من ادرك دولتين و اطلقه المحدثون على كل من ادرك الجاهلية وادرك حيوة النبي صلى الله عليه وسلم وليست له صحبة ولم يشترط بعض اهل اللغة نفي الصحبة و قد مر في فصل الميم من باب الخاء المعجمة ومتقدمون ويقال الاسلاميون وهم الذين كانوا في صدر الاسلام كجرير و الفرزدق ومولدون وهم من بعدهم كبشار و محدثون وهم من بعدهم كابي تمام و البحتري ومتاخرون كمن حدث بعدهم من شعراء الحجاز و العراق و لا يستدل في استعمال الالفاظ بشعر هؤلاء بالاتفاق كما يستدل بالجاهلين و المخضرمين والاسلاميين بالاتفاق * واختلف في المحدثين فقيل لا يستشهد بشعرهم مطلقا و اختاره الزمخشري و من حذا حذوه * و قيل لا يستشهد بشعرهم الا بجعلهم بمنزلة الراوي فيما يعرف انه لامساغ فيه سوى الرواية ولا مدخل فيه للدراية هذا خلاصة ما في الخفاجي و غيره من حواشي البيضاوي في تفسير قوله كلما اضألهم مشوا فيه الآية *

الشعر بالفتح و السكون موي والشعر الزائد شعر زائد يخالف للمنابت الطبيعية بان يكون منبته غير موضع الاشفار بل يكون قريبا ممايلي العين والشعر المنقلب شعرينبت في الجفن عند موضع الاشفار و يكون رأسه منقلبا الى داخل العين والعروق الشعرية عروق دقاق كالشعر تنبت من محدب الكبد كذا في بحر الجواهر *

الشعور بضمتين هو ادراك الشيء من غير ثبات وهذا عند الحكماء و هو اول مراتب وصول النفس الى المعنى فاذا حصل الوقوف قيل لذلك تصور فاذا بقي ذلك بحيث لو اراد استرجاعه امكنه ذلك قيل حفظه ولذلك الطلب تذكر و لذلك الوجدان ذكر و التذكر من خواص الانسان كالذكر كذا في بحر الجواهر * وفي الخفاجي حاشية البيضاوي في تفسير قوله تعالى و ما يخدعون الا انفسهم وما يشعرون الآية الشعور الاحساس اي الادراك بالحس الظاهر وقد يكون بمعنى العلم * وصرح الراغب انه مشترك بينهما * وذهب بعضهم الى ان اصله هذا و ذاك مجاز منه صار لشهرته فيه حقيقة عرفية * والمشاعر الحواس

و لها معان أخر كمناسك الحج و شعائره انتهى و قد مر في لفظ الذهن في فصل النون من باب الذال المعجمة ان المشاعر هي القوى الدراكة اي النفس و آلاتها بل جميع القوى العالية و السافلة *

الشعيرة بالفتح جو و قد يطلق على وزن ستة خرادل و قد سبق في لفظ المثقال في فصل اللام من باب الثاء المثلثة و يطلق ايضا على ورم مستطيل يظهر على طرف الجفن يشبه الشعير في شكله كما في بحر الجواهر *

الشكر بالضم و سكون الكاف لغة هو الحمد عرفا و هو فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما و ذلك الفعل اما فعل القلب اعني الاعتقاد باتصافه بصفات الكمال و الجلال او فعل اللسان اعني ذكر ما يدل عليه او فعل الجوارح و هو الاتيان بافعال دالة على ذلك [و هذا شكر العبد لله تعالى و شكر الله للعبد ان يثني على العبد بقبول طاعته وينعم عليه بمقابله ويكرمه بين عباده هكذا في تعريفات الجرجاني] و الشكر عرفا صرف العبد جميع ما انعم الله عليه من السمع و البصر و غيرهما الى ما خلق له و اعطاه لاجله كصرفه النظر الى مطالعة مصنوعاته و السمع الى ما تلقى ما ينبئ عن مرضياته و الاجتناب عن منهياته * و در صحائف در صحيفهٔ هژدهم مى آرد شكر اهل كمال بيشتر در مصايب و بلايا بود از هموم و غموم كه راضي باشند ازاينجا قومى باشند كه خبر از غم و شادي ندارند از غم و شادي و محنت و راحت آزاد اند انتهى * ثم الفرق بين الشكر و الحمد اللغويين ان الحمد اعم منه باعتبار المتعلق فان متعلقه النعمة وغيرها و متعلق الشكر النعمة فقط و الشكر اعم من الحمد باعتبار المورد فان مورد الشكر اللسان و الجنان و الاركان و مورد الحمد هو اللسان فقط فكان بينهما عموم وخصوص من وجه وكذا الحال بين الشكر و المدح سواء كان المدح اعم من الحمد او مرادفا له و كذا الحال بين الحمد اللغوي و بين الحمد العرفي و كذا الحال بين الشكر العرفي و الحمد اللغوي و الشكر اللغوي و الحمد العرفي مترادفان كما عرفت هكذا يستفاد من شرح المطالع و حواشيه و اما الفرق بين الشكر اللغوي و العرفي فا قول ان الشكر اللغوي اعم من العرفي لان صرف العبد جميع ما انعم الله الخ يصدق عليه انه فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب الانعام و لا ينعكس كما لا يخفى لان اللغوي كما يكون لله تعالى كذلك يكون لغيره قال عليه السلام من لم يشكر الناس لم يشكر الله بخلاف العرفي فانه مختص بالله تعالى و كذا الحال بين الحمد العرفي و الشكر العرفي كما لايخفى *

[**الشكور** من يرى عجزه عن الشكر * و قيل هو الباذل وسعه في اداء الشكر بقلبه و لسانه و جوارحه اعتقادا و اعترافا و عملا * و قيل الشاكر من يشكر على الرخاء و الشكور من يشكر على البلاء * و قيل الشاكر من يشكر على العطاء و الشكور من يشكر على المنع كذا الجرجاني *]

الشهر بالفتح و سكون الهاء ماه و قد سبق في لفظ السنة في فصل النون من باب السين مع بيان اقسامه

من الشهر الشمسي و القمري و الحقيقي و الوسطي و الاصطلاحي *

المشهور عند اهل الشرع اسم خبر كان من الآحاد في الاصل اي في الابتداء هو القرن الاول ثم انتشر في القرن الثاني حتى روته جماعة لا يتصور تواطئهم على الكذب فيكون كالمتواتر بعد القرن الاول و المراد من الآحاد هو الخبر الذي يرويه واحد او اثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه فلا يخرج عن كونه خبر آحاد بان كان المخبر متعددا بعد ان لم يبلغ درجة التواتر و الاشتهار * و قيل هو ما تلقوه العلماء بالقبول كذا في بعض شروح الحسامي في شرح النخبة و شرحه المشهور ماله طرق و اسانيد محصورة باكثر من اثنين اي الثلثة فصاعدا مالم تجتمع شروط المتواتر و يسمى بالمستفيض على راي جماعة من الفقهاء * و منهم من غاير بينهما بان المستفيض يكون في ابتدائه و انتهائه سواء و المشهور اعم من ذلك * ومنهم من قال ان المستفيض ما تلقته الامة بالقبول بدون اعتبار عدده لذا قال ابوبكر الصرفي هو و المتواتر بمعنى واحد ثم المشهور كما يطلق على مامر كذلك يطلق على مااشتهر على الالسنة فيشتمل ما له اسناد واحد فصاعدا و ما لايوجد له اسناد اصلا انتهى * و في الاتقان القرأة المشهورة ما صح سنده و لم يبلغ درجة التواتر و وافق العربية و الرسم و اشتهر عند القراؤة فلم يعدوه من الغلط و لا من الشواذ انتهى * فائدة * اختلف في المشهور فبعض اصحاب الشافعي على انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن * وابو بكر الجصاص و جماعة من اصحاب ابي حنيفة على انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة * وعيسى بن ابان من اصحاب ابي حنيفة على انه يوجب علم طمأنينة لا علم يقين فكان دون المتواتر فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على الكتاب و هو اختيار الامام قاضي ابي زيد و عامة المتأخرين * قال ابو البشر حاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول من اصحاب ابي حنيفة يكفر جاحده و عند الفريق الثاني منهم لا يكفر * و نص شمس الائمة على ان جاحده لا يكفر بالاتفاق و على هذا لا يظهر اثر الاختلاف في الاحكام كذا في بعض شروح الحسامي *

المشهورات في عرف العلماء هي قضايا يعترف بها الناس و هي من المقدمات الظنية و ليس المراد بالناس الاستغراق الحقيقي اذ لا قضية يعترف بها جميع افراد الانسان بل العرفي من قرن او اقليم او بلدة او صناعة او غير ذلك و لا بد من اعتبار الحيثية اي يحكم بها العقل لاجل اعتراف الناس ليخرج الاوليات او يقال بخروجها لكونها من اقسام الظنيات و القول بانه يجوز ان يكون بعض القضايا من الاوليات باعتبار و من المشهورات باعتبار لا يعبأ به لانه لا يمكن ان تكون قضية يقينية باعتبار و ظنية باعتبار فظهر فساد ما قيل الجدل قياس مركب من قضايا مشهورة او مسلمة و ان كانت في الواقع يقينية اواولية على انه يستلزم تداخل الصناعات الخمس هكذا حقق المولوي عبد الحكيم في حاشية شرح الشمسية * وفي الصادق الحلوائي حاشية الطيبي المشهورات في المشهور ما اعترف به جميع الناس او جمهورهم

او جماعة من اهل الصناعة او من غيرهم اما لكونها حقة جلية كقولنا الضدان لا يجتمعان او مناسبة للحق الجلي مع مخالفتها اياه بقيد جلي فتكون مشهورة مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشيئ حكم شبهه و هو حق لا مطلقا بل فيما هو شبيه له او لاشتماله على مصلحة عامة كقولنا الظلم قبيح و العدل حسن او لما يقتضيه الاستقراء كقولنا الملك العقر ظالم او لما في طباعهم كالرقة كقولنا مراعاة الضعفاء محمودة و الحمية كقولنا كشف العورة مذموم لما انه من عاداتهم من غير نفع لهم كقبح ذبح الحيوانات عند اهل الهند او من شرائع و آداب كالامور الشرعية و غيرها ولكل قوم مشهورات بحسب آدابهم و عاداتهم و لكل اهل صناعة ايضا مشهورات بحسب صناعاتهم تسمى مشهورات خاصة و محدودة كما ان مشهورات كافة الناس وجمهورهم تسمى مشهورات مطلقة دائمة و آراء محمودة ان لم تكن يقينية و المشهورات جاز ان تكون يقينية بل اولية لكن بجهتين مختلفتين و ما لا يكون كذلك ربما تبلغ شهرته الى حيث يلتبس بالاوليات الا ان العقل اذا خلي ونفسه يحكم بالاوليات دون المشهورات و هي قد تكون صادقة و قد تكون كاذبة بخلاف الاوليات فانها صادقة البتة و ربما يختص اسم المشهورات بما لا يكون يقينية لابتناء حكم القول بها على مجرد الشهرة بل هذا القول هو المشهور * و قد تطلق المشهورات على ما يشبه المشهورات الحقيقية و تسمى مشهورات في بادي الراي كقولنا القاتل الاجير يعان ولو كان ظالما انتهى *

الاشارة معناه بديهي و هي قسمان اشارة عقلية و اشارة حسية و للاشارة ثلثة معان الاول المعنى المصدري الذي هو فعل اي تعيين الشيئ بالحس الثاني المعنى الحاصل بالمصدر و هو الامتداد الموهوم الآخذ من المشير المنتهي الى المشار اليه و هذا الامتداد قد يكون امتدادا خطيا فكأنّ نقطة خرجت من المشير و تحركت نحو المشار اليه فرسمت خطا انطبق طرفه على نقطة من المشار اليه و قد يكون امتدادا سطحيا ينطبق الخط الذي هو طرفه على ذلك الخط المشار اليه فكأنّ خطا خرج من المشير فرسم سطحا انطبق طرفه على خط المشار اليه و قد يكون امتدادا جسميا ينطبق السطح الذي هو طرفه على السطح من الجسم المشار اليه فكأنّ سطحا خرج من المشير فرسم جسما انطبق طرفه على سطح المشار اليه الثالث تعيين الشيئ بالحس بانه هنا او هناك او هذه بعد اشتراكها في انها لا تقتضي كون المشار اليه بالذات محسوسا بالذات و تفترق بان الاول و الثاني لا يجب ان يتعلقا اولا بالجوهر بل ربما يتعلقان اولا بالعرض و ثانيا بالجوهر لانهما لا يتعلقان بالمشار اليه اولا الا بان يتوجه المشير اليه اولا فكل من الجوهر و العرض يقبل ذلك التوجه وكذا ما هو تابع له و الثالث يجب ان يتعلق اولا بالجوهر و ثانيا بالعرض فانه و انكان تابعا لتوجه المشير لكن التوجه بان المشار اليه هنا او هناك لا يتعلق اولا الا بماله مكان بالذات هكذا ذكر مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف في مقدمة الامور العامة * وقد تطلق على حكم يحتاج اثباته الى دليل و برهان كما وقع في المحاكمات ويقابله التنبيه

بمعنى ما لايحتاج اثباته الى دليل كما يجيء في فصل الهاء من باب النون * والاشارة عند الاصوليين دلالة اللفظ على المعنى من غير سياق الكلام له ويسمى بفحوى الخطاب ايضا نحو و على المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ففي قوله تعالى له اشارة الى ان النسب يثبت بالاب و هي من اقسام مفهوم الموافقة كما يجيء هناك وفي لفظ النص ايضا في فصل الصاد من باب النون واهل البديع فسروها بالاتيان بكلام قليل ذي معان جمة و هذا هو ايجاز القصر بعينه لكن فرق بينهما ابن ابى الاصبع بان الايجاز دلالة مطابقية و دلالة الاشارة اما تضمن او التزام فعلم منه انه اراد بها ما تقدم من اقسام المفهوم اي اراد بها الاشارة المسماة بفحوى الخطاب هكذا يستفاد من الاتقان في نوع المنطوق و المفهوم و نوع الايجاز وعلم الاشارة قد سبق في المقدمة * ثم الاشارة اذا لم تقابل بالصريح كثيرا ما يستعمل فى المعنى الاعم الشامل للصريح كما في چلپي المطول في تعريف علم المعاني فعلى هذا يقال اشار الى كذا في بيان علم السلوك و ان كان المشار اليه مصرحا به فيما سبق واسماء الاشارة في فصل الراء من باب الشين

فصل السين المهملة * **الشمس** بالفتح وسكون الميم فى اللغة آفتاب وعرفها اهل الهيئة بانه جرم كروي مصمت مستنير بالذات مركوز في جرم الخارج المركز مغرق فيه بحيث يساوي قطره ثخن الخارج المركز و يماس سطحها بسطحيه ويجيء توضيحه في لفظ الفلك في فصل الكاف من باب الفاء * و عند اصحاب الكيميا تطلق على الذهب كما ان القمر يطلق عندهم على الفضة * و عند الصوفية هي النور اي الحق سبحانه * وفي كشف اللغات آفتاب در اصطلاح سالكان كنايت از روح است زيراكه روح در بدن بمنزلهٔ آفتاب است و نفس بمنزلهٔ ماهتاب و ازين سبب گفته اند كه چون سالك نورى مثل ماهتاب بيند بداند كه اين نور روح است انتهى * وطريقة الشمس و مجرى الشمس و الدائرة الشمسية هي دائرة البروج وقد سبق في فصل الراء من باب الدال *

فصل الصاد المهملة * **الشخص** بالفتح و سكون الخاء المعجمة كالبدتن الاشخاص و الشخوص و الاشخص الجمع كذا فى المهذب * وفي عرف العلماء هو الفرد المشخص المعين والشخصية هي القضية المخصوصة وقد سبق في فصل الصاد من باب الخاء المعجمة [اعلم ان الشخص في اصطلاح المنطقيين عبارة عن الماهية المعروضة للتشخصات و العارض و تقييده يكون خارجا عنها و انما الاعتبار فى اللحاظ فقط دون الملحوظ فالماهية الكلية عين حقيقة الاشخاص و انما التغاير بينهما فى اللحاظ فقط من دون ان يدخل امر في نفس احدهما دون الآخر و هذا عند المتأخرين من المحققين و اما عند المتقدمين فالشخص عندهم عبارة عن الماهية مع القيد دون التقييد و التفصيل ان الطبيعة الكلية قد تؤخذ بالنظر الى امور محصلة لها كالاجناس بالنسبة الى الفصول مثلا الحيوان اذا اخذ بالنسبة الى الناطق يسمى مخلوطة و نوعا و تسمى هذه المرتبة مرتبة الخلط و اذا اخذ بشرط نفي الناطق تكون مادة

محمولة على الاول و تسمى مجردة و معراة و تسمى هذه المرتبة مرتبة التعرية و اذا اخذ لابشرط شيئ اي لا بشرط شيئ و لا بشرط نفي شيئ تسمي مطلقة وتسمى هذه المرتبة مرتبة الاطلاق و قد تؤخذ بالنظر الى العوارض الغير المحصلة كالانسان بالنظر الى تشخص زيد مثلا فطبيعة الانسان اذا اخذ مع التشخص الخاص مثلا تكون مخلوطة تتصور فيها المراتب الاربع احدها كون التقييد و القيد كلا هما داخلين و هذا يسمى بالفرد و ثانيتها كون كليهما خارجين و انما التقييد في اللحاظ فقط من دون ان يجعل جزء من الملحوظ و هذا هو المسمى بالشخص عند المحققين من المتأخرين و اما عند المتقدمين فالقيد داخل في اللحاظ دون التقييد و ثالثتها ان يكون التقييد داخلا و القيد خارجا و هذا هو المسمى بالحصة عندهم و رابعها ان يكون القيد داخلا و التقييد خارجا و هذا القسم مما لا اعتبار له عندهم و لهذا لم يسموه باسم و بعضهم ضبطوها بالشعر الفارسي * شعر *

* چو تقييد وقيد است داخل بود فرد * * وگر هردو خارج بود شخص اي مرد *

* چو قيد است خارج ازو هست حصه * * دگر قسم باقي رها كن ز قصه *

هكذا في شرح السلم للمولوي حسن الكهنوي في خاتمة بحث الكلي وغيره] والتشخص هو التعين و هو يطلق بالاشتراك على معنيين الاول كون الشيئ بحيث يمتنع فرض اشتراكه بين كثيرين و حاصله امتناع الاشتراك بين كثيرين و هو يحصل من نحو الوجود الذهني و يلحق الصورة الذهنية من حيث انها صورة ذهنية لان الحمل و الانطباق و ما يقابلهما من شان الصور دون الاعيان و الاختلاف بالكلية و الجزئية انما هو لاختلاف الادراك دون المدرك فالشيئ اذا ادرك بالحواس و حصل فيها كان جزئيا و اذا ادرك بالعقل و حصل فيه كان كليا و يدل عليه ان ما ذكروه في تعريف الكلي و الجزئي يظهر منه كلية اللاشيئ و نحوه فان تصور هذه المفهومات لا يمنع فرض الشركة و انفسها تمنع عنه و الثاني كون الشيئ ممتازا عما عداه و حاصله الامتياز عن الغير و هو يحصل بالوجود الخارجي اي بالوجود الحقيقي الذي هو حقيقة الواجب تعالى على تقدير وحدة الوجود و حقيقة ما عينه متعينة بنفسها على تقدير تعدد الوجود ولا يراد بحصول الامتياز بالوجود الخارجي ان الوجود ينضم الى الشيئ فيصير المجموع شخصا بل يراد به ان الشيئ يصير بالوجود ممتازا عما عداه كما انه يصير به مصدر الآثار و يمكن ان ينبه عليه بان تمايز العرضين المتماثلين يحصل من وجود هما في الموضوعين و كذا تمايز الصورتين المتماثلتين يحصل من وجود هما في المادتين لما تقرر ان وجود العرض في نفسه هو بعينه وجوده في الموضوع و وجود الصورة في نفسها هو وجودها في المادة بعينه * و قال المعلم الثاني هوية الشيئ تعينه ووحدته و خصوصيته و وجوده المتفرد له كلها واحدة يعني ان الحيثية التي بها يصير موجودا هي بعينها حيثية بها يصير مشخصا و واحدا فالوجود و التشخص و الوحدة مفهومات متغايرة و ما به التشخص و ما به الوجود و ما به الوحدة

امر واحد فظهر ان التشخص بكلا المعنيين امر اعتباري و ما به التشخص على المعنى الاول هو نحو الوجود الذهني الذي هو امر اعتباري و على المعني الثاني هو الوجود الحقيقي الذي هو موجود بنفسه فتأمل لكن مذهب جمهور العلماء ان التعين امر وجودي هو موجود في الخارج هكذا حقق مرزا زاهد في حاشية شرح المواقف * وقال شارح المواقف النزاع لفظي فان الحكماء يدعون ان التعين امر موجود على انه عين الماهية بحسب الخارج و يمتاز عنها في الذهن فقط و المتكلمون يدعون انه ليس موجودا زائدا على الماهية في الخارج منضما اليها فيه و لا منافاة بينهما و تمام البحث يطلب منه [قال المولوي حسن الكهنوي في شرح سلم العلوم تشخص الشيء عبارة عما يفيد الامتياز للشيء المعروض به من حيث انه معروض به وبه يمتاز عما عداه سواء كان كليا اوجزئيا خارجيا او ذهنيا ثم اعلم ان الشخص الخارجي لا يحصل في ذهن من الاذهان لانه اما ان يكون باقيا في الخارج اولا و على الاول يلزم تعدد الشخص الواحد الخارجي في امكنة متعددة و هذا محال و على الثاني يلزم انعدام الشخص الخارجي عند تصوره و هذا ظاهر البطلان و اذا كان كذلك فلا يحصل من زيد عند تصور هويته الخارجية الا الحقيقة الكلية لزيد مع التشخص الذهني الخاص الكاشف لتلك الهوية الخارجية بحيث لا يحتمل غيره و هذا الشخص الحاصل في الذهن مباين في الوجود للهوية الخارجية و بهذا التقرير ينحل الاشكال المشهور و هو ان الصورة الخارجية لزيد و الصورة الحاصلة منه في اذهان متعددة كلها متصادقة فكانت كل واحدة من تلك الصور متكثرة مع انها جزئيات انتهى من الشرح *]

الشخوص عند الاطباء نوع من الجمود * وقيل هو السهر السباتي وقد مر في فصل الباء الموحدة من باب السين *

فصل الطاء المهملة * الشرط

الشرط بالفتح و سكون الراء المهملة في اللغة پيمان و تعليق كردن چيزى بچيزى كذا في الصراح * و في كنز اللغات شرط بچيزى وابستن قول يا فعل و آنچه باو وابسته باشد حصول قول يا فعل انتهى لكن قال المولوي عبد الحكيم في حاشية الفوائد الضيائية في القاموس الشرط الزام الشيء و التزامه نقل في الاصطلاح الى تعليق حصول مضمون جملة بحصول أخرى و حروف الشرط هي الحروف الدالة على التعليق انتهى ففهم من هذا ان التعليق معنى اصطلاحي للنحاة و المفهوم من كتبهم ان الشرط هو اللفظ الذي دخلت عليه اداة الشرط يدل عليه قولهم كلم المجازاة تدخل على الفعلين لسببية الفعل الاول و مسببية الفعل الثاني و تسمى الجملة الاولى شرطا و الثانية جزاء * وقد صرح في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة ان الشرط في اصطلاح النحاة ما دخل عليه شيء من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول و مسببية الثاني ذهنا او خارجا سواء كان علة للجزاء مثل انكانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة

او غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق وهذا اي الشرط النحوي هو محل النزاع بين الحنفية حيث يقولون التعليق بالشرط لا يوجب العدم عند العدم وبين الشافعية حيث يقولون بايجابه اياه انتهى * قيل مرادهم بالسبب مجرد التوصل في اعتقاد المتكلم و لوادعاء فيوول الى الملازمة الادعائية الاترى الى قولك ان تشتمني اكرمك فان الشتم فيه ليس سببا حقيقيا للاكرام و لا الاكرام سببا حقيقيا له لا خارجا و لا ذهنا لكن المتكلم اعتبر تلك النسبة بينهما اظهاراً لمكارم الاخلاق يعني انه بمكان يصير الشتم الذي هو سبب الاهانة عند الناس سبب الاكرام عنده انتهى * ثم الشرط في العرف العام هو ما يتوقف عليه وجود الشيئ كذا في التلويح في فصل مفهوم الموافقة و المخالفة ايضا فهذا يشتمل الركن و العلة وفي اصطلاح الحكماء يطلق على قسم من العلة و هو الامر الوجودي الموقوف عليه الشيئ الخارج عنه الغير المحل لذلك الشيئ و لا يكون وجود ذلك الشيئ منه و لا لاجله و يسمى آلة ايضا و المعدوم الموقوف عليه الشيئ الخ يسمى ارتفاع المانع و عدمه وفي اصطلاح الفقهاء و الاصوليين هو الخارج عن الشيئ الموقوف عليه ذلك الشيئ الغير المؤثر في وجوده كالطهارة بالنسبة الى الصلوة كذا في شرح آداب المسعودي و هذا اصطلاح المتكلمين ايضا * قال في التلويح في فصل مفهوم الموافقة والمخالفة الشرط في اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشيئ و لا يكون داخلا في الشيئ و لا مؤثرا فيه انتهى فبقيد التوقف خرج السبب و العلامة اذا السبب طريق الى الشيئ و مفض اليه من غير توقف لذلك الشيئ عليه و العلامة دالة على وجود الشيئ من غير تأثير فيه و لا توقف له عليه فقولهم لا يكون داخلا احتراز عن الركن و القيد الاخير احتراز عن العلة لوجوب كونها مؤثرة و معنى التأثير ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه او جنسه القريب في الشيئ الآخر لا الايجاد كما في العلل العقلية و بالجملة فالشرط امر خارج يتوقف عليه الشيئ و لا يترتب عليه كالوضوء فانه يتوقف عليه وجود الصلوة و لا يترتب عليه فالشرط يتعلق به وجود الحكم لا وجوبه * و في العضدي و حاشيته للتفتازاني قال الغزالي الشرط ما يوجد المشروط دونه و لا يلزم ان يوجد عنده و اورد عليه انه دور لانه عرف الشرط بالمشروط و اجيب بان ذلك بمثابة قولنا شرط الشيئ ما لا يوجد ذلك الشيئ بدونه و ظاهر ان تصور حقيقة المشروط غير محتاج اليه في تعقل ذلك * وقال الامدي الشرط ما يتوقف عليه المؤثر في تأثيره لا في ذاته فيخرج جزء السبب وسبب السبب لكنه يشكل بنفس السبب ضرورة توقف تأثير الشيئ على تحقق ذاته و لا خفاء انه مناقشة في العبارة و الا فتوقف ذات الشيئ على نفسه بمعنى انه لا يوجد بدونه ضروري * قيل و المختار في تعريفه ان يقال هو ما يستلزم نفيه نفي امر لا على جهة السببية فيخرج السبب والفرق بين السبب و الشرط يتوقف على فهم المعنى المميز بينهما ففيه تعريف الشيئ بمثله في الخفاء و المعنى المميز هو التأثير و الافضاء و استلزام الوجود للوجود حيث

يوجد في السبب دون الشرط و الاولى ان يقال شرط الشيئ ما يتوقف عليه صحة ذلك الشيئ لا وجوده كالوضوء للصلوة و استقبال القبلة لها و كالشهود للنكاح و ينقسم الشرط الى عقلي و شرعي و عادي و لغوي اما العقلي فكا لحيوة للعلم فان العقل هو الذي يحكم بان العلم لا يوجد الابحيوة و اما الشرعي فكالطهارة للصلوة فان الشرع هو الحاكم بذلك و اما العادي فكالنطفة في الرحم للولادة و اما اللغوي فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان اهل اللغة و ضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط و الآخر المعلق به هو الجزاء * ثم الشرط اللغوي صار استعماله في السببية غالبا يقال ان دخلت الدار فانت طالق و المراد ان الدخول سبب الطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية و فيما لم يبق للمسبب امر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب و الشروط كلها فيوجد المشروط فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضي فهم منه انه لا يتوقف اضائته الاعلى طلوعها انتهى * و قد قسم السيد السند الشرط الى عقلي وعادي وشرعي ويجيئ في لفظ المقدمة في فصل الميم من باب القاف * اعلم ان الحنفية قالوا الشرط على اربعة اضرب شرط محض و هو ما يمتنع بدونه وجود العلة فاذا وجد الشرط وجدت العلة فيصير الوجود مضافا الى الشرط دون الوجوب و هو اما حقيقي يتوقف عليه وجود الشيئ في الواقع او بحكم الشرع حتى لا يصح الحكم بدونه اصلا كالشهود للنكاح و اما جعلي يعتبره المكلف و تعلق عليه تصرفاته فانه اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق او بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي اتزوجها طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط و شرط فيه معنى العلة و هو الذي لا تعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه اي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبيه و الخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخولة بدخول الدار و آخرون بانها دخلت الدار و قضى القاضي بوقوع الطلاق و لزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما اداه الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن جميع معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها و اذا رجع شهود دخول الدار و شهود اليمين اي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة و شرط فيه معنى السببية و هو الذي اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه اي الذي حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض اذ التعليق و هو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس و خرج ما اذا اعترض على الشرط فعل غير مختار بل طبيعي كما اذا شق زق الغير فسال الماء فتلف و خرج

ما اذا كان المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس في معنى السبب بل في معنى العلة و لذا يضمن كما اذا حل قيد عبد الغير لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب له اذا السبب يتقدم على صورة العلة و الشرط يتأخر عنها فالحل شرط للاباق اذ القيد كان مانعا له و لكن تخلل بينه و بين الاباق فعل فاعل مختار و هو العبد و ليس هذا الفعل منسوبا الى الشرط اذ لا يلزم ان يكون كل ما يحل القيد ابق البتة و قد تقدم هذا الحل على الاباق فهو في حكم الاسباب و شرط مجازا اي اسما ومعنى لا حكما و هو اول الشرطين الذين علق بهما حكم اذ حكم الشرط ان يضاف الوجود و ذلك يضاف الى آخرهما فلم يكن الاول شرطا الا اسما لتوقف الحكم عليه في الجملة كقوله لامرأته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط الاول شرط اسما لا حكما فلو وجد الشرطان في الملك بان بقيت منكوحة له عند وجودهما فلا شك انه ينزل الجزاء و ان لم يوجدا في الملك او وجد الاول في الملك دون الثاني فلا شك انه لا ينزل الجزاء و ان وجد الثاني في الملك دون الاول بان ابانها الزوج فدخلت الدار الاولى ثم تزوجها فدخلت الدار الثانية ينزل الجزاء فتطلق عندنا لان المدار آخر الشرطين و الملك انما يحتاج اليه في وقت التعليق و في وقت نزول الجزاء و اما فيمابين فلا * و عند زفر لا تطلق لانه يقيس الشرط الآخر على الاول اذ لو كان الاول يوجد في الملك دون الثاني لا تطلق فكذا عكسه هذا * و ذكر فخر الاسلام قسما خامسا و سماه شرطا في معنى العلامة كالاحصان في الزنا و لا شك انه العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من اقسام الشرط و لذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى انه علامة ليس فيها معنى العلية او السببية و قد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهو في معنى العلة و ان عارضه فان كان سابقا كان في معنى السبب و انكان مقارنا او متراخيا فهو الشرط المحض و ان شئت فارجع الى التوضيح والتلويح * اعلم ان الظاهر ان اطلاق الشرط على هذه المعاني على سبيل الاشتراك او الحقيقة والمجاز على قياس مامر في السبب وما يجيء في العلة و الله اعلم بحقيقة الحال

الشرطية عند النحاة هي الجملة المصدرة بآداة الشرط فنحو العدد اما زوج او فرد ليس جملة شرطية عندهم و قد سبق في لفظ الجملة فعلى هذا الشرطية هي مجموع الشرط و الجزاء و قد تطلق الشرطية على جملة الجزاء وحده فانها يصدق عليها انها جملة منسوبة الى الشرطية صرح بهذا الفاضل الچلپي في حاشية المطول * وعند المنطقيين هي القضية المركبة من قضيتين احدهما محكوم عليها و الاخرى محكوم بها و يجيء توضيح ذلك في لفظ القضية في فصل الياء من باب القاف فالحكم في الشرطية عندهم في المقدم و التالي بخلاف اهل العربية فان الحكم عندهم في الجزاء فقط و الشرط قيد له فالجزاء ان كان خبرا فالجملة الشرطية خبرية نحو ان جئتني اكرمك و ان كان انشاء فالجملة انشائية نحو ان جاءك زيد فاكرمه كما في المطول وقد سبق تحقيقه في لفظ الاسناد في فصل الدال من باب السين * ثم الشرطية

عند المنطقيين على قسمين لانها ان اوجبت او سلبت حصول احدى القضيتين عند حصول الاخرى فمتصلة وان اوجبت او سلبت انفصال احدٰهما عن الاخرى فمنفصلة فالمتصلة الموجبة هي التي حكم فيها باتصال تحقق قضية بتحقق قضية اخرى والسالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك الاتصال والمراد من الحكم بالاتصال ان يكون مدلوله المطابقي ذلك لئلا ينتقض تعريف كل من المتصلة والمنفصلة بالاخرى بناء على تلازم الشرطيات ثم المتصلة ثلٰثه اقسام لانها ان اكتفي فيها بمطلق الاتصال ايجابا او سلبا تسمى متصلة مطلقة و ان قيد الاتصال بكونه لزوميا سميت متصلة لزومية موجبة كانت كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او سالبة كقولنا ليس ان كانت الشمس طالعة فالليل موجود و ان قيد الاتصال بكونه اتفاقيا سميت متصلة اتفاقية موجبة كانت كقولنا ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق او سالبة كقولنا ليس ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق * اعلم انه لابد في اللزومية ان يكون بين طرفيها علاقة توجب ذلك الاتصال او سلبه و المراد بالعلاقة ههنا شيئ بسببه يستصحب المقدم التالي سواء كان موجبة لذلك الاستصحاب اولا فقيد توجب ذلك احتراز عما لا يوجبه [و العلاقة على ثلٰثة اقسام الاول ان يكون المقدم علة للتالي كما في قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود و الثاني بالعكس كما في قولنا اذا كان النهار موجودا فالشمس طالعة و الثالث ان يكون كلاهما معلولين بعلة واحدة كما في قولنا انكان النهار موجودا فالعالم مضيئ فان وجود النهار و اضاءة العالم معلولان لطلوع الشمس هكذا في شروح السلم] و اما الاتفاقيات فانها و ان كانت مشتملة على علاقة باعتبار ان المعية في الوجود لا بدله من علة لانها امر ممكن الا ان العلاقة فيها غير موجبة لاستصحاب التالي المقدم بخلاف اللزوميات حتى اذا لاحظ العقل المقدم حكم بامتناع انفكاك التالي بداهة او نظرا مثلا اذا لا حظ العقل ان طلوع الشمس علة لوجود النهار يحكم بامتناع انفكاك وجود النهار عند طلوع الشمس و اذا لا حظ ناهقية الحمار عندناطقية الانسان لا يحكم بامتناع الانفكاك بينهما و بالجملة فاللزومية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين لعلاقة توجب ذلك او بلاوقوع ذلك الاتصال و الاتفاقية ما حكم فيها بوقوع الاتصال بين الطرفين او بلاوقوعه لا لعلاقة اي من غير وجود علاقة تقتضي ذلك او من غير اعتبارها فعلى التوجيه الاول لا تجتمع اللزومية و الاتفاقية بخلاف التوجيه الثاني * و المنفصلة الموجبة هي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين اما في الصدق و الكذب معا اي في التحقق و الانتفاء معا و تسمى منفصلة حقيقية كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا و اما ان يكون فردا و اما في الصدق فقط اي من غير ان تتنافيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب و تسمى مانعة الجمع كقولنا اما ان يكون هذا الشيئ شجرا و اما ان يكون حجرا و اما في الكذب فقط اي من غير ان تتنافيا في الصدق و تسمى مانعة الخلو كقولنا اما ان يكون هذا الشيئ لا شجرا و اما ان يكون لا حجرا * و المنفصلة السالبة هي التي يحكم فيها بسلب ذلك التنافي اما فيهما معا

و تسمى حقيقية كقولنا ليس اما ان يكون هذا الحيوان انسانا و اما ان يكون كاتبا او في الصدق فقط وتسمى مانعة الجمع كقولنا ليس اما ان يكون زيد انسانا او يكون ناطقا او في الكذب فقط وتسمى مانعة الخلو كقولنا ليس اما ان يكون هذا انسانا او يكون فرسا * ثم المنفصلة مطلقا حقيقية كانت او مانعة الجمع اومانعة الخلو موجبة كانت او سالبة ان حكم فيها بالتنافي او بسلب التنافي مطلقا سميت منفصلة مطلقة و ان قيد التنافي او سلبه بالعناد سميت منفصلة عنادية و ان قيد بالاتفاق سميت منفصلة اتفاقية * اعلم ان كلية الشرطية اي كونها كلية ان يكون التالي لازما في المتصلة اللزومية و معاندا في المنفصلة العنادية على جميع التقادير اي الاوضاع التي لا تنافي مقدمية المقدم اي يمكن حصول المقدم عليها سواء كانت محالة في انفسها كقولنا كلما كان الفرس انسانا كان حيوانا فان معناه ان لزوم حيوانية الفرس ثابت للانسانية على جميع الاوضاع التي يمكن اجتماعها مع انسانية الفرس من كونه ضاحكا او كاتبا او ناطقا الى غير ذلك وهي محالة في انفسها او لم تكن محالة كقولنا كلما كان زيد انسانا كان حيوانا فمعناه ان لزوم حيوانية زيد للانسانية ثابت مع كل وضع يمكن ان يجامع انسانية زيد من كونه قائما او قاعدا او كاتبا الى غير ذلك و هي ممكنة في انفسها و جزئية الشرطية ان يكون التالي لازما او معاندا للمقدم على وضع معين واهما لها باهمال الاوضاع والامثلة غير خافية * و بالجملة فالحكم في الشرطية ان كان على تقدير معين فالشرطية مخصوصة و شخصية و الا فان بين كمية الحكم بانه على جميع التقادير او بعضها فمحصورة كلية او جزئية و الا فمهملة و الطبيعية ههنا غير معقولة *

الشرطي قسم من القياس الاقتراني ويجيء في لفظ القياس في فصل السين من باب القاف *

المشروطة عند المنطقيين تطلق على شيئين * احدهما المشروطة العامة و هي القضية التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه بشرط وصف الموضوع اي بشرط ان يكون ذات الموضوع متصفا بوصف الموضوع اي يكون لوصف الموضوع دخل في تحقق الضرورة مثال الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا [فان تحرك الاصابع ليس بضروري الثبوت لذات الكاتب بل ضرورة ثبوته انما هي بشرط اتصافها بوصف الكتابة و مثال السالبة قولنا بالضرورة لا شيء من الكاتب بساكن الاصابع مادام كاتبا فان سلب سكون الاصابع عن ذات الكاتب ليس بضروري الا بشرط اتصافها بالكتابة هكذا في القطبي] وقد يقال المشروطة العامة على القضية التي حكم فيها بضرورة الثبوت او بضرورة السلب في جميع اوقات ثبوت الوصف و الفرق بينهما ان الاول يجب ان يكون للوصف مدخل في الضرورة بخلاف الثاني فان الحكم فيها بامتناع الانفكاك في وقته فيجوز ان يستند الى علة غيره فنقول كل كاتب متحرك الأصابع بالضرورة مادام كاتبا بالمعنى الاول صادق وبالمعنى الثاني كاذب لان حركة الاصابع ليست ضرورية للانسان في وقت كتابته و هو وقت الظهر مثلا اذ الكتابة التي هي

شرط تحقق الضرورة ليست ضرورية لذات الكاتب في شيئ من الاوقات فماظنك بالشيئ الذي هو مشروط بالكتابة و هو حركة الاصابع فالمعنى الاول اعم من وجه من الثاني و يجيئ ما يوضح هذا في لفظ الضرورة في فصل الراء من باب الضاد المعجمة * وثانيهما المشروطة الخاصة و هي المشروطة العامة بالمعنى الاول مع قيد اللادوام بحسب الذات فهي من القضايا الموجبة المركبة بخلاف المشروطة العامة فانها بكلا المعنيين من القضايا الموجهة البسيطة * و انما قيد اللادوام بحسب الذات لان المشروطة العامة هي الضرورة بحسب الوصف و الضرورة بحسب الوصف دوام بحسب الوصف و الدوام بحسب الوصف يمتنع ان يقيد باللادوام بحسب الوصف فان قيد تقييدا صحيحا فلابد ان يقول باللادوام بحسب الذات حتى تكون النسبة فيها ضرورية و دائمة في جميع اوقات وصف الموضوع لا دائمة في بعض اوقات ذات الموضوع فالشرطية الخاصة الموجبة كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لا دائما فالجزء الاول منها هو المشروطة العامة الموجبة و الجزء الآخر اي لا دائما هو السالبة المطلقة العامة اذ مفهوم اللادوام هو قولنا لا شيئ من الكاتب بمتحرك الاصابع بالفعل [لان ايجاب المحمول للموضوع اذا لم يكن دائما كان معناه ان الايجاب ليس متحققا في جميع الاوقات و اذا لم يتحقق الايجاب في جميع الاوقات تحقق السلب في الجملة و هو معنى السالبة المطلقة العامة هكذا في القطبي] و السالبة كقولنا لا شيئ من الكاتب بساكن الاصابع بالضرورة مادام كاتبا لا دائما فالجزء الاول مشروطة عامة سالبة و الثاني مطلقة عامة موجبة [اي قولنا كل كاتب ساكن الاصابع بالفعل و هو مفهوم اللادوام لان السلب اذا لم يكن دائما لم يكن متحققا في جميع الاوقات واذا لم يتحقق السلب في جميع الاوقات تحقق الايجاب في الجملة و هو الايجاب المطلق العام و هذا هو معنى المطلقة العامة الموجبة هكذا في القطبي *]

الشرط بالضم باد موافق و علامت كما في مدار الافاضل ودر اصطلاح سالكان شرطه عبارتست از نفس رحماني چنانكه آنحضرت صلى الله عليه و سلم اشارت كرده اني وجدت نفس الرحمٰن من جانب اليمن كذا في كشف اللغات *

فصل العين المهملة * الاشباع

بالباء الموحدة نزد اهل قوافي عبارتست از حركت دخيل مطلقا و ان اكثر كسره است و گاهى فتحه باشد چنانكه در باور و داور و گاهى ضمه چنانكه در تجاهل و تساهل و ابن تعريف باعتبار مشهور است و اختلاف حركت دخيل در قوافي كه برحرف وصل مشتمل نيستند جائز نيست اما در قوافي موصله يعني مشتمله بر حرف وصل جائز داشته اند * و مخفي نيست كه اين تعريف منقوض مى شود بكسرهٔ همزهٔ مثل مائل و زائل كه اين كسره را توجيه گويند نه اشباع پس اولى آنست كه تخصيص كنند اشباع را بحركت دخيل در قوافي موصله يعنى مشتمله برحرف وصل مانند كسرهٔ همزهٔ مائلى و زائلى و تخصيص كنند توجيه را بحركت ما قبل روي ساكن

كه آن حركت اشباع نيست اگرچه در مشهور هر دو را بلا تخصيص تعريف كرده اند و مويد است باين آنچه شمس قيس در حدائق العجم گفته كه حركت دخيل را در قوافي موصله اشباع خوانند و در قوافي مقيده توجيه كذا في منتخب تكميل الصناعة و هكذا عند اهل العربية حيث وقع في بعض الرسائل و عنوان الشرف ان حركة الدخيل فى الروي المطلق تسمى الاشباع و حركة الحرف الذي قبل الروي المقيد تسمى التوجيه انتهى * فان الروي المطلق عندهم هو الروي المتحرك والساكن يسمى رويا مقيدا

التشبيع نزد بلغاء از محسنات لفظي است وآن چنانست كه لفظ قافيه را ابتداي بيت دوم كنند و اگر در هر مصراع همچنين كنند خوب تر و لطيف تر آيد مثاله * بيت *

* ز من دل ببردي وخستي جگر * * جگر عاشقان را بدينسان نگر *
* نگر كز غمت شد پريشان دلم * * دلم به چنين زد چو ديدم خطر *

كذا في جامع الصنائع و اين اعم است از معاد چنانچه خواهد آمد *

الشجاعة هي هيئة للقوة الغضبية متوسطة بين التهور الذي هو الافراط و الجبن الذي هو التفريط وقد سبق في لفظ الخلق في فصل القاف من باب الخاء المعجمة * والشجاعة العربية عند بعض اهل البيان اسم الحذف وقد سبق *

الشرع بالفتح وسكون الراء المهملة لغة مشرعة الماء و هو مورد الشاربة و الشريعة كذلك ايضا و شرعا ما شرع الله تعالى لعباده من الاحكام التي جاء بها نبي من الانبياء صلى الله عليهم وعلى نبينا و سلم سواء كانت متعلقة بكيفية عمل و تسمى فرعية و عملية و دوّن لها علم الفقه او بكيفية الاعتقاد و تسمى اصلية و اعتقادية و دوّن لها علم الكلام و يسمى الشرع ايضا بالدين و الملة فان تلك الاحكام من حيث انها تطاع لها دين ومن حيث انها تملى و تكتب ملة و من حيث انها مشروعة شرع فالتفاوت بينها بحسب الاعتبار لا بالذات الا ان الشريعة و الملة تضافان الى النبي عليه السلام و الى الامة فقط استعمالا و الدين يضاف الى الله تعالى ايضا وقد يعبر عنه بعبارة أخرى فيقال هو وضع الهي يسوق ذوى العقول باختيارهم المحمود الى الخير بالذات وهو ما يصلحهم في معاشهم و معادهم فان الوضع الالهي هو الاحكام التي جاء بها نبي من الانبياء عليهم وعلى نبينا السلام وقد يخص الشرع بالاحكام العملية الفرعية و اليه يشعر ما في شرح العقائد النسفية العلم المتعلق بالاحكام الفرعية يسمى علم الشرائع و الاحكام و بالاحكام الاصلية يسمى علم التوحيد و الصفات انتهى وما فى التوضيح من ان الحكم بمعنى خطاب الله تعالى على قسمين شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع و لا يدرك لو لا خطاب الشارع كوجوب الصلوة و غير شرعي اي خطابه تعالى بما لا يتوقف على الشرع بل الشرع يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله ورسوله انتهى و ما في شرح المواقف من ان الشرعي هو الذي يجزم العقل بامكانه ثبوتا و انتفاء

و لا طريق للعقل اليه و يقابله العقلي و هو ما ليس كذلك انتهى و يجيء ما يؤيد هذا في لفظ الملة في فصل اللام من باب الميم وقد يطلق الشرع على القضاء اي حكم القاضي كما مر في لفظ الديانة في فصل النون من باب الدال المهملة * ثم الشرعي كما يطلق على ما مر كذلك يطلق على مقابل الحسي فالحسي ما له وجود حسي فقط و الشرعي ما له وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجود ان حسا و مع هذا له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب و القبول الموجود ان حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون الملك اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب و القبول في غير المحل لا يعتبره الشرع كذا في التوضيح وفي التلويح و قد يقال ان الفعل ان كان موضوعا في الشرع لحكم مطلوب فشرعي و الا فحسي انتهى [و قيل الشرع المذكور على لسان الفقهاء بيان الاحكام الشرعية و الشريعة كل طريقة موضوعة بوضع الٰهي ثابت من نبي من الانبياء و يطلق كثيرا على الاحكام الجزئية التي يتهذب بها المكلف معاشا و معادا سواء كانت منصوصة من الشارع او راجعة اليه * و الشرع كالشريعة كل فعل اوترك مخصوص من نبي من الانبياء صريحا او دلالة فاطلاقه على الاصول الكلية مجاز و ان كان شائعا بخلاف الملة فان اطلاقها على الفروع مجاز و تطلق على الاصول حقيقة كالايمان بالله و ملائكته و رسله و كتبه و غيرها و لا يتطرق النسخ فيهــا و لا يختلف الانبياء فيها لان الاصول عبارة عن العقائد و كلها اخبار و لا يمكن النسخ في الاخبار و الا يلزم منه الكذب و التكذيب و لا يسوغ فيهـــا اختلاف الانبياء و لا يلزم كذب احد النبيين او اجتماع النقيضين في الواقع بل انما يجرى النسخ و الاختلاف في الانشآت اي الاوامر و النواهي * و الشرع عند اهل السنة ورد منشأ للاحكام و عند اهل الاعتزال ورد مجيزا لحكم العقل و مقررا له لا منشأ و قوله تعالى لكل جعلنا شرعة و منهاجا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه الشرعة ما ورد به القرآن و المنهاج ما ورد به السنة * و قال مشائخنا و رئيسهم الامام ابو منصور الماتريدي ما ثبت بقاءه من شريعة من قبلنا من الرسل بكتابنا او بقول رسولنا صار شريعة لرسولنا فيلزمه و يلزمنا على انه شريعة رسولنا لا شريعة من قبلنـــا لان الرسالة سفـارة العبد بين الله و بين ذوي العقول ليبين ما قصرت عنه عقولهم من امور الدنيا و الدين فلو لزمنا شريعة من قبلنا كان رسولنا رسولا من قبله سفيرا بينه و بين امته لا رسول الله تعالى و هذا فاسد باطل كذا في كليات ابي البقاء] * و العلم الشرعي هو علم صدر عن الشرع او توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجود كعلم الكلام او توقف كمال كعلم العربية و المنطق كذا قال ابن الحجر في فتح المبين شرح الاربعين للنووي في شرح الحديث السادس والثلثين و قال قبيل هذا و من آلات العلم الشرعي من تفسير و حديث و فقه و المنطق الذي بايدي الناس اليوم فانه علم مفيـــد لا محذور فيه انما المحذور فيمـــا كان يخلط به من الفلسفيات المنابذة للشرائع انتهى يعني ان المنطق من آلات العلم الشرعي و العلم الشرعي تفسير و حديث و فقه ففهم من هذا ان العلم

BIBLIOTHECA INDICA;

A COLLECTION OF ORIENTAL WORKS,

PUBLISHED UNDER THE PATRONAGE OF THE

Hon. Court of Directors of the East India Company,

AND THE SUPERINTENDENCE OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

WORKS PUBLISHED.

1. Futooh-al-Shám, being an Account of the Moslim Conquests in Syria by Abú Ismá'ail. Edited by Ensign Lees. Complete, in four Fasciculi. Being Nos. 56, 62, 84 and 85.

2. Risálah Shamsyyah, a Treatise on Logic in Arabic, with an English translation, by Dr. A. Sprenger. No. 76.

3. Soyúty's Itqán, on the exegetic-Sciences of the Qorân. Edited by Mawlawees Sadeed-ood-deen Khán and Basheer-ood-deen, with an analysis by Dr. A. Sprenger. Complete in ten Fasciculi, being Nos. 44, 49, 57, 68, 70, 74, 77, 81, 99 and 104.

4. Tu'sy's list of Shiyah Books and 'Alam-ul-Hodá's Notes on Shiyah Biography. Edited by Dr. A Sprenger and Mawlawy Abdal *H*aqq. Published in four Fasciculi, being Nos. 60, 71, 91 and 107.

WORKS IN PROGRESS.*

1. Two works on Arabic Bibliography. Edited by Dr. A. Sprenger. No. 21.

2. Khirad námah Iskandary by Nitzamy. Edited by Dr. A. Sprenger and Aga Moh'ammad Shustary. Published Fasciculus 1, No. 43.

3. A Dictionary of the Technical Terms used in the Sciences of the Musulmans. Edited by Mawlawees Mohammad Wajyh, 'Abdal *H*aqq and Gholám Qádir, and Dr. Sprenger. Published eight Fasciculi, being Nos. 58, 65, 82, 88, 95, 100, 108 and 109.

4. A Biografhical Dictionary of Persons who knew Moh'ammad, by Ibn Hajar. Edited by ditto. Published nine Fasciculi, being Nos. 61, 69, 75, 83, 86, 93, 101, 106 and 111.

5. The Maghází of Wáqidí. Edited by A. Von Kremer. Published two Fasciculi, being Nos. 110 and 112.

6. The Conquest of Syria commonly ascribed to Wáqidy, edited with notes by Wm. Lees. Vol. I. Complete in 4 Fasciculi, being Nos. 59, 66, 96 and 98. Vol. II. Nos. 102 and 103.

---

* For a list of the Sanskrita works in progress, See No. 94.

BIBLIOTHECA INDICA;

A

COLLECTION OF ORIENTAL WORKS

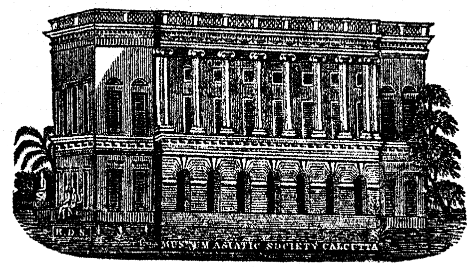
PUBLISHED UNDER THE PATRONAGE OF THE

Hon. Court of Directors of the East India Company,

AND THE SUPERINTENDENCE OF THE

ASIATIC SOCIETY OF BENGAL.

No. 118.



A DICTIONARY OF THE TECHNICAL TERMS

USED IN THE

SCIENCES OF THE MUSALMANS.

EDITED BY

MAWLAWY MO*H*AMMAD WAJYH,

PROFESSOR OF LAW,

MAWLAWIES 'ABD AL-HAQQ AND GHOLÁM KÁDIR

AND

DR. A. SPRENGER.

FASCICULUS 9TH.

F. CARBERY, BENGAL MILITARY ORPHAN PRESS.

1855.

PRICE 1 RUPEE 4 ANNAS IN INDIA, AND 3*s.* 4*d.* IN LONDON.